

الحضارة الاسلامية

بحوث ودراسات في:

الشورى

التربية

الادارة المالية

معاملة غير المسلمين

الجزء الأول



مهداة من :

المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية

19



الحضارة الإسلامية

بحوث ودراسات في:

الشورى

التربية

الادارة المالية

معاملة غير المسلمين

الجزء الأول

المحتويات

مقدمـــة

يقوم عمل المجمع الملكي لبحوث الحضارة الاسلامية على أساس واضح من: خطط طويلة المـدى، وخـطط متـوسـطة المـدى. ويشمـل كل نوع من هذه الخطط مشروعات علمية محددة، تجري فيها بحوث تتناول ميادين المعرفة التي نشأت أو ازدهرت في ظل الحضارة الاسلامية. وقد تضمنت الخطة الأولى المتوسطة المدى للمجمع الملكي أربعة مشروعات وهي:

١ ـ الشورى في الاسلام

٢ ـ التربية العربية الاسلامية

٣ ـ الادارة المالية في الاسلام

٤ ـ معاملة غير المسلمين في الاسلام

وهي موضوعات وثيقة الصلة بمجتمعنا وبتطور الحياة من حولنا، وتتجاوز الواقع التاريخي ـ على أهميته ـ الى آفاق معاصرة، وتتصدى لقضايا أساسية في الفكر الحديث، منها على سبيل المثال:

ما يمكن أن تقدمه هذه الدراسات من تصور اسلامي يعين على تفهم ما يواجهه المجتمـع المسلم الحـديث من مشكلات وتحديات، وكذلك ما يمكن أن يكون لهذه الموضوعات من مشاركات حضارية في وقت يدعو فيه العالم الى أنظمة دولية جديدة، في: الـتربية والاقتصـاد والاعلام والحياة السياسية، بعد أن اتضح عجز الأنظمة القائمة

وفقدت قدرتها على مواجهة تحديات العصر، وتعالت الأصوات المنادية بوجوب تغييرها.
فهل نستطيع من خلال مثل هذه الدراسات أن نسهم في ابراز بديل لما هو قائم، من بين ما تزخر به حضارتنا؟ أو نستطيع - على الأقل - أن نسهم في تقديم بعض القواعد الأساسية التي يمكن أن يقوم عليها النظام البديل؟.

ان مشروعي «الشورى في الاسلام» و«معاملة غير المسلمين في الاسلام» يسعيان الى ابراز جوانب أساسية من الحياة السياسية، بما تتضمنه هذه الجوانب من أنظمة نيابية مختلفة ومدى مناسبتها لحياتنا وثقافتنا، ومن تعريف بما في الاسلام من مبادىء حقوق الانسان التي أرسى أصولها وسبق بها ما تنادي به المحافل الدولية في العصر الحديث.

أما مشروع «التربية العربية الاسلامية» فهدفه ابراز المنهج الاسلامي في التربية ليكون أساسا لفكر تربوي معاصر تبنى عليه قواعد المجتمع الاسلامي، كما يرمي الى استخلاص النموذج النفسي - الثقافي في التربية العربية الاسلامية.

وأما مشروع «الادارة المالية في الاسلام» فهو جزء من دراسة أوسع ترمي الى ابراز التصور الاسلامي للنظام الاقتصادي، ضمن دراسة علمية تكون أساسا لنظام اقتصادي معاصر.

وقد اتبع المجمع الملكي الأسلوب التالي في اتمام هذه البحوث:

١ - أنجز المجمع الملكي - عن طريق لجانه العلمية المتخصصة ومجلسه ومؤتمراته السنوية - وضع العناصر التفصيلية الفرعية لكل مشروع من هذه المشروعات.
٢ - ثم استكتب عددا من العلماء المسلمين المرموقين من ذوي التخصص والمكانة المتميزة من مختلف أقطار العالم - بحيث يكتب كل عالم منهم في عنصر فرعي واحد أو عنصرين من عناصر المشروع الأساسي.
٣ - حوّل المجمع كل بحث ورد اليه على لجان الحكم لتقويمه وفق الأصول العلمية المتبعة في الجامعات ومراكز البحث.

وقد رأى المجمع الملكي أن ينشر بحوث الخطة الأولى المتوسطة المدى نشرا أوليا، لأنه يرى أن لهذا النوع من النشر فائدتين، أولاهما: عقد صلة جديدة بين المجمع وبين العلماء وجمهور القراء الذين سيتصلون بهذه البحوث ـ قبل تمام عناصر كل موضوع واستكمالها ـ حتى لا يطول الزمن على هؤلاء العلماء والقراء، أكثر مما طال، بين البدء بها قبل أربع سنوات وبين استيفاء انجازها بسبب تأخر بعض العلماء المستكتبين في الوفاء بما وعدوا به أو اعتذار بعضهم بعد أن ضاع وقت طويل في انتظار جوابهم. والثانية: تلقّي آراء العلماء والقراء في هذه البحوث، وخاصة عددا من علماء بأعيانهم، ترسل اليهم البحوث لابداء ملاحظاتهم عليها.

أما أسلوب نشر البحوث في هذه المرحلة الأولية، فقد رأى المجمع الملكي أن يكون في مجموعات، كل مجموعة منها على صورة «نشرة أعمال» (Proceedings) ، وتضم المجموعة الواحدة عدة بحوث من موضوعات متعددة، وتحمل كل نشرة رقما متسلسلا.

ولدى اكتمال بحوث أحد موضوعات الخطة الأولى المتوسطة المدى ـ بعناصره المختلفة ـ تصدر بحوث هذا المِوضوع في طبعة نهائية في مجلد أو عدة مجلدات، تضم البحوث والتعليقات التي وردت عليها.

والله نسأل أن يحقق هذا العمل النفع للمسلمين في مختلف ديار الاسلام، انه خير مسؤول وخير مجيب.

(ناصر الدين الأسد)

رئيس المجمع الملكي

البحث الأول:

ارتباط الشورى بالفتوى وقضايا الإجتهاد الجماعي

الدكتور محمد أبو فارس

ارتباط الشورى بالفتوى وقضايا الإجتهاد الجماعي

الدكتور محمد أبو فارس

أ. شمولية الشورى لشؤون الفتوى.

ب. أهمية الشورى في الحياة الإسلامية.

جـ. الفتوى واجب كفائي في جميع شؤون الحياة.

د. بيان وجوب اعتماد الفتوى على الإجتهاد في نطاق ما تتناوله ولا سيما في الأمور المستجدة.

هـ. الإجتهاد اللازم للفتوى في الشؤون العامة لتحقيق الشورى العلمية لا يكون الاّ جماعياً.

شمولية الشورى لشؤون الفتوى

لكي نعرف امكانية شمول الشورى لشؤون الفتوى ينبغي أن نعود إلى تعريف الشورى ومفهومها، ثم نرى بعد ذلك هل تدخل شؤون الفتوى ضمن دائرة الشورى؟

اننا إذا عدنا إلى معاجم اللغة لنبحث عن مدلول كلمة شورى ومفهومها نجد أن كلمة: الشورى مشتقة من الفعل شور والفعل شور، ومشتقاته له عدة معان منها(1):

شُرت الدابة وشوّرتها: عرضتها للبيع فأقبلت بها وأدبرت.

ويفعل الناس ذلك لاختبار الدابة وكشف ما بها من عيوب أثناء إقبالها وإدبارها، كالعرج والعور والمرض وغير ذلك.

ويقال: يشور نفسه أي يسعى ويخف، يظهر بذلك قوته. وشار العسل: استخرجه من موضعه واجتناه من خلاياه، والمشار: المجتنى، والشَّوْر: العسل. والشورة: الموضع الذي تعسل فيه النحل. والشارة والشورة: الحسن والهيئة واللباس،

---

(1) انظر لسان العرب ـ جمال الدين محمد بن مكرم الانصاري الافريقي (٦٣٠ ـ ٧١١هـ). طبعة مصوّرة عن طبعة بولاق، معها تصويبات وفهارس متنوعة، طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، الجزء السادس صفحات ١٠٢ ـ ١٠٦، والقاموس المحيط ـ الفيروز ابادي ـ الطبعة الثانية ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م. الناشر: مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ الجزء الثاني ص٦٧.

وأساس البلاغة ـ للزمخشري ـ كتاب الشعب ـ دار مطابع الشعب، سنة الطبع ١٩٦٠م. القاهرة، ص٥٠٨، ومختار الصحاح ـ محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، طبع دار المعارف، القاهرة، ص٣٥٠.

والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ـ أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي المتوفى سنة ٧٧٠هـ الطبعة الثانية ١٣٢٤هـ ـ ١٩٠٦م ـ المطبعة الاميرية ببولاق ـ الجزء الاول، ص٣٨٧.

وشاورته مشاورة واستشارة: طلبت منه المشورة. وشاروته في كذا واسْتشرتُه: راجعته لأرى رأيه فيه، وأشار عليّ بكذا: أراني ما عنده فيه من المصلحة، فكانت إشارة حسنة.

ويمكننا من خلال هذه المعاني المتقدمة أن نصوغ تعريفاً للشورى فنقول:

إن الشورى تعني عرض الآراء المختلفة في قضية من القضايا أو مسألة من المسائل. وتقليب وجهات النظر فيها، واختبارها من أصحاب العقول والأفهام حتى يتوصل إلى الصواب منها أو إلى أصوبها وأحسنها ليعمل بها حتى تتحقق أحسن النتائج المرجوة[٢].

أقول: نلاحظ من هذا التعريف الذي استخلصناه للشورى أن الشورى تستوعب جوانب الحياة الانسانية كلها التي تحتاج إلى اعمال فكر، وتبادل رأي، وحوار علمي، وحجاج عقلي، واستخراج رأي سديد، واستنباط حكم شرعي في مسألة من المسائل.

فهي تستوعب في الحياة الانسانية جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والسلوكية والقضائية والجنائية والقانونية وما إلى ذلك، فدائرة الشورى إذن تحيط بجوانب الحياة الانسانية المختلفة.

ولا شك أن شؤون الفتوى تدخل ضمن دائرة الشورى، إذ الفتوى اخبار بالحكم الشرعي[٣]، والحكم الشرعي يستوعب جوانب الحياة الانسانية فقد يكون

---

(٢) النظام السياسي في الاسلام ـ ابو فارس الطبعة الاولى ـ سنة ١٩٨٠م، الناشر: مكتبة الرسالة عمان، ص٧٩.

(٣) انظر جواهر الاكليل شرح مختصر العلامة خليل ـ صالح عبدالسميع الأزهري ـ نشر دار احياء الكتب العربية ـ القاهرة الجزء الاول، صفحة ٤.
وكتاب منح الجليل على مختصر العلامة خليل، وبحاشيته تسهيل منح الجليل ـ تأليف الشيخ محمد عليش الجزء الأول، صفحة ٩، ١٠.

الحكم الشرعي المفتى به متعلقاً بعلاقة الانسان بربه بما يسمى الشعائر التعبدية، وعلاقة الانسان بأسرته كالزواج والطلاق والخلع والتفريق والحضانة والارث والنسب، مما يطلق عليه في العصر الحديث: فقه الأحوال الشخصية، وعلاقة الانسان بغيره من الناس كالبيع والشراء والأخذ والعطاء والحوالة والوكالة والاجارة والاعارة والهبة والدين، مما يطلق عليه فقه المعاملات.

وعلاقة الانسان بالسلطة الحاكمة كحقوق الفرد وواجباته وحقوق السلطان وواجباته وأصحاب الولايات العامة كالقضاة والولاة وأمراء الجيش وغيرهم مما يسمى في كتب الفقه الاحكام السلطانية. وفي اصطلاح القانون الوضعي الفقه الدستوري وعلاقة الدولة الاسلامية بغيرها من الدول مما يسمى في الفقه الاسلامي باب السير والجهاد، وفي القانون الوضعي بالعلاقات الدولية.

ومن البديهي أن يعلم أن المسلم إذا جاء واستفتى في مسألة تتعلق بناحية من النواحي التي ذكرناها فأفتاه مفتٍ بحكم شرعي فيها، فهذه فتوى فردية لا شورى فيها، وقد تجتمع مجموعة من المفتين ويتشاورون فيما بينهم ثم يتفقون على حكم شرعي أو تذهب أغلبيتهم الى ذلك الحكم، فهو كما ترى فتوى تمت عن طريق التشاور.

وخلاصة القول: ان موضوعات الفتوى لا تعدو نطاق الشورى إذ الشورى في الاسلام تستوعب جوانب الحياة الانسانية كلها، وشؤون الفتوى لا تخرج عن هذه الدائرة.

ويؤكد شمول الشورى لشؤون الفتوى أنه قد نزل على قلب رسول الله ـ ﷺ ـ وهو في مكة، ولم تكن له دولة ولا صولة، قوله تبارك وتعالى: **(وأمرهم شورى بينهم)**[4]. فقد جاءت هذه الآية مؤكدة على أن تكون الشورى صفة ملازمة للجماعة الاسلامية.

---

(٤) الآية ٣٨ من سورة الشورى.

وسلوكا اجتماعيا لا يغادرهم، قبل الدولة وبعد الدولة. فإن كلمة (أمرهم) تشمل جميع شؤونهم العامة وحياتهم المشتركة.

قال صاحب الظلال معقباً على هذه الآية: (والتعبير يجعل أمرهم كله شورى، لصبغ الحياة كلها بهذه الصبغة، وهو كما قلنا: نص مكي، كان قبل قيام الدولة الاسلامية. فهذا الطابع إذن أعم وأشمل من الدولة في حياة المسلمين إنه طابع الجماعة الاسلامية في كل حالاتها، ولو كانت الدولة بمعناها الخاص لم تقم بعد.

والواقع أن الدولة الاسلامية ليست سوى افراز طبيعي للجماعة وخصائصها الذاتية، والجماعة تتضمن الدولة، وتنهض وإياها لتحقيق المنهج الاسلامي، وهيمنته على الحياة الفردية والجماعية.

ومن ثم كان طابع الشورى في الجماعة مبكرا، وكان مدلوله أوسع وأعمق من محيط الدولة، وشؤون الحكم فيها، إنه طابع ذاتي للحياة الاسلامية، وسمة مميزة للجماعة المختارة لقيادة البشرية)[٥].

فالاسلام جعل الشورى أصلاً عاماً لكل شؤون المسلمين، ولم يقصرها على مجال دون آخر[٦].

ومن مظاهر شمول الشورى لشؤون الفتوى ما جاء به القرآن في الحديث عن فطام الطفل قبل سنتين، إذ لم يعط الاسلام صلاحية لأحد الزوجين بأن ينفرد بتقرير ذلك، بل لا بد من التشاور والاتفاق على قرار، لأن ذلك متعلق بمصلحة الطفل، وهي

---

(٥) في ظلال القرآن ـ سيد قطب ابراهيم ـ (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦م) طبعة دار الشروق، الطبعة الثالثة ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م ـ بيروت، الجزء ٢٥، الصفحة: ٣١٦٥.

(٦) فن الحكم في الاسلام ـ دكتور مصطفى أبو زيد فهمي ـ الناشر: المكتب المصري الحديث، ص٢١٩.

يتم الزوجين معاً. قال تعالى: «**والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها، لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده، وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما،وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف، واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير**»[٧].

قال ابن كثير في تفسيره: (وقوله «**فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما**» أي فإن اتفق والدا الطفل على فطامه قبل الحولين، ورأيا في ذلك مصلحة له، وتشاورا في ذلك وأجمعا عليه، فلا جناح عليهما في ذلك، فيؤخذ منه أن انفراد أحدهما بذلك دون الآخر لا يكفي، ولا يجوز لواحد منهما أن يستبد بذلك من غير مشاورة الآخر، قاله الثوري وغيره، وهذا فيه احتياط للطفل، والزام النظر في أمره، وهو من رحمة الله بعباده حيث حجر على الوالدين في تربية طفلهما، وأرشدهما إلى ما يصلحهما ويصلحه، كما قال في سورة الطلاق «**فإن أرضعن لكم فآتوهن اجورهن وائتمروا بينكم بمعروف وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى**»[٨])[٩].

ولقد جاءت السنّة النبوية تدل دلالة واضحة على شمول الشورى لشؤون الفتوى. فعن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ قال: قلت يا رسول الله، إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمرني؟ قال: «شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تفضوا فيه رأي خاصة».

---

(٧) الآية ٢٣٣ من سورة البقرة.

(٨) الآية ٦ من سورة الطلاق.

(٩) تفسير القرآن العظيم ـ الشهير بتفسير ابن كثير ـ أبو الفداء اسماعيل ابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤هـ طبع دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م، الجزء الأول، صفحة ٥٠٤.

رواه الطبراني في الاوسط، ورجاله موثقون من أهل الصحيح[١٠].

أقول: إن هذا الحديث الذي صححه الهيثمي[١١] في مجمع الزوائد يدل بوضوح على اشتمال الشورى لشؤون الفتوى، إذ موضوع الحديث جاء في اصدار حكم شرعي في أمر لم يرد فيه نص من كتاب ربنا سبحانه وتعالى ولا من سنّة نبينا محمد ـ ﷺ، بأن يعرض على الفقهاء والعلماء العابدين فيتشاوروا في حكم هذا الأمر المستجد، ويصدروا فيه فتوى.

ولقد طبق أصحاب المصطفى ـ ﷺ ـ ذلك فكانوا يتشاورون في الفتوى قبل اصدارها.

قال الجويني[١٢] رحمه الله: «ان أصحاب المصطفى ـ ﷺ، ورضي عنهم ـ استقصوا النظر في الوقائع والفتاوى والأقضية، فكانوا يعرضونها على كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا فيها متعلقاً، راجعوا سنن المصطفى عليه السلام، فإن لم يجدوا فيها شفاء، اشتوروا واجتهدوا، وعلى ذلك درجوا في تمادي دهرهم إلى انقارض عصرهم، ثم استن

---

(١٠) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ـ للحافظ نورالدين علي ابن أبي بكر الهيثمي المتوفى سنة ٨٠٧هـ، بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر ـ الطبعة الثالثة سنة (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م) الناشر دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الجزء الاول، ص١٧٨.

(١١) هو علي بن أبي بكر بن سليمان بن أبي بكر بن عمر بن صالح نور الدين أبو الحسن الهيثمي القاهري الشافعي الحافظ، ويعرف بالهيثمي، ولد سنة ٧٣٥هـ، صحب الزين العراقي حتى مات، كان عجباً في الدين والتقوى والزهد والاقبال على العلم والعبادة. مات سنة ٨٠٧هـ ـ مقدمة مجمع الزوائد ١/٢ـ٥.

(١٢) الجويني هو أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الملقب امام الحرمين من أهل نيسابور، وجوين قرية من قراها، تفقه في صباه على والده وهو دون العشرين فأقعده مكانه للتدريس، وسمع الكثير في نيسابور، وبغداد والحجاز. ولد سنة سبع عشرة وأربعمائة وتوفي سنة ثمان وسبعين وأربعمائة، المنتظم ٩/١٨ـ٢٠.

بسنتهم من بعدهم»[١٣].

قال الألوسي[١٤] في روح المعاني: «وكانت الشورى بينهم «بين الصحابة» أيضاً في الأحكام كقتال أهل الردة وميراث الجد وعدد حد الخمر وغير ذلك»[١٥].

---

(١٣) الغياثي أو غياث الامم في التياث الظلم ـ أبو المعالي الجويني، تحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ ـ طبع على نفقة الشؤون الدينية في قطر ص٤٣١/رقم الفقرة/٦٤٣.

(١٤) هو خاتمة المحققين وعمدة المدققين، مرجع أهل العراق ومفتي بغداد العلامة أبو الفضل، شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، المتوفى سنة ١٢٧٠هـ.

(١٥) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ـ للعلامة الألوسي البغدادي ـ طبعة مصوّرة ببيروت عن طبعة ادارة الطباعة المنيرية ـ دار احياء التراث العربي، الجزء الخامس والعشرون، ص٤٦.

أهمية الشورى في الحياة الاسلامية

إن للشورى أهمية كبرى في أي تنظيم كان، أو أية جماعة من الجماعات، أو دولة من الدول، بل هي ركيزة لكل دولة راقية تنشد لرعاياها الأمن والاستقرار والفلاح والنجاح، ذلك لأنها الطريق السليم الذي يتوصل به الى أجود الآراء والحلول، لتحقيق مصالح الأفراد والجماعات والدول في شتى جوانب حياتها.

فلا غرو إذن أن نقرأ في القرآن الكريم خطاباً لرسول الله - ﷺ - يأمره بألّا ينفرد برأيه، وأن يستشير المسلمين في أي قرار اجتهادي، فقال سبحانه وتعالى: «**وشاورهم في الأمر**»[١٦] وإذا كان هذا أمرا لرسول الله - ﷺ - فالأمر في حق غيره آوكد وأوجب.

ولقد حفلت السنّة النبوية المطهرة قولية كانت أو فعلية أو تقريرية بالشورى في الحياة الاسلامية التي كان رسول الله - ﷺ - يريد أن ينشىء الأمة الاسلامية عليها لتكون خير أمة أخرجت للناس. كما قال سبحانه: (**كنتم خير أمة أخرجت للناس**)[١٧].

وحين يقرر الاسلام وجوب الشورى وتحفل السنّة بالممارسات التطبيقية للشورى يدل هذا على مكانة الشورى في هذا الدين، وأهمية الشورى كذلك بالنسبة للمسلمين في شتى جوانب حياتهم العامة والخاصة وعلاقاتهم مع غيرهم في الداخل والخارج.

إن الشورى حين تسود المجتمع الاسلامي تجعل الأفراد يشعرون بانسانيتهم، ويحققون ذواتهم من خلال ممارستهم هذا الحق الذي حباهم الله إياه. وقرره في كتابه الكريم وسنّة نبيه - ﷺ - العظيم.

ومن خلال شيوع الشورى في الحياة الاسلامية تبرز الكفاءات والقدرات المختلفة

---

(١٦) الآية ١٥٩ من سورة آل عمران.

(١٧) الآية ١١٠ من سورة آل عمران.

في المجتمع، ويتعرف الناس عليها، فيستفيد منها المجتمع، ويوضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

وما أجمل ما ذكره صاحب كتاب العقد الفريد عن الشورى: (من فضل الشورى أنك تكشف طباع الرجال، فمتى طلبت اختبار رجل فشاوره في أمر من الأمور يظهر لك من رأيه وفكره وعدله وجوره وخيره وشره)(١٨).

وحين تسود الشورى في المجتمع الاسلامي، ويصبح مجتمعنا شوريا حقا فإن النفوس تتآلف، والقلوب تتقاربه والوشائج تتمتن، فتلتحم الصفوف، وتشيع المودة والألفة والرحمة والحب في المجتمع. وبهذا يتجسد معنى حديث رسول الله - ﷺ - ويصبح حقيقة واقعة. ذلك قوله - ﷺ -: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»(١٩).

وما أحسن قول القائل: (الشورى ألفة للجماعة ومسبار للعقول، وسبب الى الصواب)(٢٠).

وما أبدع ما قاله الامام علي بن أبي طالب - رضي الله عنه :(وفي الشورى سبع خصال: استنباط الصواب، واكتساب الرأي، والتحصن من السقطة، وحرز من الملامة، ونجاة من الندامة، وألفة القلوب، واتباع الأثر)(٢١).

---

(١٨) العقد الفريد، للملك السعيد - لأبي سالم محمد بن طلحة القرشي النصيبي المتوفى سنة ٦٥٢هـ - طبع في مطبعة الوطن بالقاهرة سنة ١٣٠٦هـ ص٤٢.

(١٩) مختصر صحيح مسلم - للحافظ زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالقوي بن سلامة المنذري - (٥٨١ - ٦٥٦هـ) تحقيق محمد ناصر الألباني - الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م الجزء الثاني، ص٢٢١-٢٢٢ رقم الحديث ١٧٧٤.

(٢٠) الجامع لاحكام القرآن - لابي عبدالله محمد بن أحمد الانصاري القرطبي - الطبعة الثالثة، سنة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصرية الجزء السادس عشر ص٣٧.

(٢١) العقد الفريد للملك السعيد ص٤٣.

إن مزاولة الأمة للشورى تعني انها تتمتع باستقلال شخصيتها، وتمارس حقها الـذي قرره الله لها، وتجعلهـا تشعر وهي تمارس الشورى أنها صاحبة الحق في تقرير مصيرها، والاهتمام بشؤونها العامة والخاصة في دينها ودنياها، مما يجعلها دائمة المحافظة على هذا الحق، لا تسمح لانسان أن يفكر مجرد التفكير في حرمانها منه.

إن الشـورى مدرسـة تربـوية للأمة الاسلامية، تربيها على الحرية في الرأي، والشجاعة في القول، لا تذوب شخصيتها ولا تنماع في شخصية غيرها من الأفراد الحاكمين.

إن الاسلام يوجب على معتنقيه الاهتمام بشؤون المسلمين أخذا من قوله ـ ﷺ ـ: «من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم»[٢٢]، والشورى تقع في القمة بالنسبة للاهتمام بشؤون المسلمين، وأي أهمية تفوق الشورى التي يشغل بسببها المسلم جلّ وقته ويقدم عصارة فكره من أجل جلب مصلحة للمسلمين أو دفع مفسدة عنهم.

والشـورى تولد الثقة بين الحاكم والمحكوم، ومن ثم فلا تدابر ولا تشاحن ولا تنازع، ولا حقد، ولا ضغينة إنه لا مجال لأن تطل الفتنة برأسها في هذا المجتمع، ذلك لأن كل فرد أتيحت له الحرية لأن يسهم برأيه في هذا المجتمع.

فالشـورى ـ كما ترى ـ وقاية للحاكم والمحكوم والمجتمع كله من الانحراف، واتباع أساليب العنف من ثورات دموية لا رحمة فيها، نعم انها صمام الأمان وأساس الاستقـرار، والحـاجـز القوي ضد الفتن والقلاقل والثورات العسكرية، التي تورث الأحقاد والكراهية، وتمزق أواصر المودة بين الناس.

والشورى توزيع للمسؤولية فلا تقع نتيجتها على كاهل واحد بعينه، بل يتقاسم حلوهـا ومـرهـا الجميع، فلا يتـلاوم الناس ويتدابرون ويتشاجرون إن كانت نتيجة

---

(٢٢) قال في كشف الخفاء ٢/٣٨٦. رقم ٢٦١٧: (رواه البيهقي عن أنس، رفعه بلفظ: من أصبح لا يهتم للمسلمين فليس منهم، ومن أصبح همه غير الله فليس من الله). وهو عند الطبراني وأبي نعيم.

الشورى سلبية لا تسر.

ولله در القائل: (من أكثر الاستشارة لم يعدم عند الاصابة مادحا، وعند الخطأ عاذرا، من ترك المشورة وعدل عنها لم يظفر بحاجته صار هدفا لسهام الملام ومضغة في أفواه العاذلين)[٢٣].

إن الحاكم أو العالم أو المجتهد أو المفتي، أو القاضي مهما بلغوا من رجاحة العقل، وسداد الرأي، وسعة الاطلاع، وكثرة التجارب فانهم يكونون أقل صوابا فيما لو استبدوا بآرائهم، ولم يستشيروا غيرهم من أصحاب العقول والأفهام والعلم، ولم يشركوهم في أمورهم، ذلك لأن الذي يستبد برأيه ولا يستشير غيره في الغالب يكون قد تأثر بهواه، ومن تأثر بهواه فقد ابتعد عن الحق والصواب سئل حكيم فقيل له: (ما بال العاقل ذو اللب مشورته عن نفسه تقصر عن اصابة الصواب وادراك المطلوب، ومشورة غيره له تظفره بذلك؟

فقال: إن مشورة الانسان لنفسه ممزوجة بالهوى ومشورته غيره له سالمة من ذلك، ولا اصابة مع الهوى)[٢٤].

والشورى تدرب المستشار على المساهمة في الحكم، وتزوده بالتجربة وجودة الرأي والفكر[٢٥].

الاستشارة واجبة في الشرع، ومزاولتها تعني القيام بهذا الواجب، وهذا يستوجب الثواب، وأن ترك الشورى هو ترك واجب شرعي يترتب عليه اثم وعقاب في الدنيا والآخرة.

إن التاريخ يشهد أن أسعد فترات الأمة الاسلامية يوم أن كانت تنعم بتطبيق

---

(٢٣) العقد الفريد للملك السعيد ص٤٣.

(٢٤) المرجع السابق.

(٢٥) انظر النظام السياسي في الاسلام، أبو فارس ص٨٦.

شريعة الله، وتسود الشورى حياتها، حيث الأمن والأمان، والسلامة والاستقرار. كان العدل شائعاً، والرخاء عاما، والناس في بحبوحة من العيش ورغد في الحياة.

والتاريخ يشهد أيضاً أن أشقى الفترات التي مرت بها الأمة الاسلامية، هي تلك الفترات التي أبعدت فيها شريعة الله من واقع الحياة، واستبد الحكام بالأمر وصادروا الحريات، وألغوا الشورى من المجتمع الاسلامي.

إن الشورى، حين تعم الحياة الاسلامية بجوانبها كلها سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو أخلاقية أو تشريعية اجتهادية، تنتج أمة متحضرة متفوقة على غيرها من الأمم في شتى مجالات الحياة وميادينها. وتحقق السعادة لها.

وأخيراً إن الاسلام قد احترم العقل الانساني، ودعا صاحبه الى التأمل والتدبر فيما يهمه من قضايا اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو أخلاقية.

ونعى في الوقت نفسه على اولئك الذين لا يستخدمون عقولهم، ويقلدون آباءهم وأجدادهم والسادة والكبراء، وتوعدهم بالعذاب الشديد يوم القيامة، لأنهم ألغوا عقولهم فلم يفكروا أو يتدبروا.

والشورى في الحقيقة تخدم هذا الهدف النبيل الذي دعا إليه الاسلام. فمزاولتها تعني تكريم هذا العقل الانساني والعناية به، وعدم الشورى الغاء لدور العقل الانساني، وهدر لكرامة الانسان العاقل، وبالتالي قتل كل ابداع يستطيع الانسان أن يهتدي إليه.

يعرف الأصوليون الواجب بأنه ما طلب الشارع الحكيم فعله طلباً جازماً، ويقسمون الواجب إلى أقسام عديدة لاعتبارات مختلفة، فهناك أقسام له باعتبار الوقت، وهناك أقسام باعتبار تعيين المطلوب، وأقسام باعتبار تقدير الواجب، وأقسام باعتبار الشخص المطالب به.

والذي يهمنا في هذا المقام قسما الواجب باعتبار المطالب به، فهما:

الواجب العيني: وهو ما طلب الشارع فعله طلبا جازما من كل فرد بعينه من أفراد المكلفين، كالصلوات الخمس وصوم رمضان والوفاء بالعقود.

الواجب الكفائي: وهو ما طلب الشارع فعله طلبا جازما من مجموع المكلفين لا من كل فرد من أفراد المكلفين كصلاة الجنازة، وتولي القضاء، وانشاء الملاجيء والمستشفيات، وصناعة الأشياء الضرورية التي يحتاج اليها كل الناس أو غالبيتهم.

وتدخل الفتوى ضمن الواجب الكفائي[٢٦]، إذ الفتوى إخبار بالحكم الشرعي[٢٧]، وكل مسلم يحتاج الى معرفة الحكم الشرعي للالتزام به في واقع حياته، وكل مسلم ليس قادرا على معرفة الحكم الشرعي، والذين لا يستطيعون معرفة الحكم الشرعي مطلوب منهم أن يسألوا القادرين على ذلك، قال تعالى: **(فاسألوا أهل الذكر**

---

(٢٦) مطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى ـ مصطفى السيوطي الرحيباني. منشورات المكتب الاسلامي الجزء السادس ٤٤٣.

والمجموع شرح المهذب ـ محيي الدين النووي ـ مطبعة العاصمة ـ الناشر: زكريا علي يوسف ـ الجزء الأول، ص٤٦، ٧٥، وجواهر الاكليل ١/ ٢٥١.

(٢٧) المراجع السابقة.

إن كنتم لا تعلمون)[٢٨].

قال الالوسي: (يلزم غير المجتهد عاميا كان أو غيره التقليد للمجتهد لقوله تعالى: (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون)[٢٩].

والمفتـون هم القادرون على بيان الحكم الشرعي اما بقدرتهم على الاجتهاد في استنباط الحكم من الأدلة الأصلية كالكتاب، والسنّة، والقياس، والاجماع، أو من الأدلة الفرعية أو التبعية كالاستحسان والعرف والاستصلاح، وسد الذرائع والاستصحاب. أو بمعرفتهم بالحكم تلقياً عن المجتهدين، فيكونون من أهل العلم به، فعليهم بث علمهم لمن يحتاج من المستفتين.

وإذا كانت معرفة الحكم الشرعي واجبا، ولا بد من مستنبط للحكم الشرعي يعرف به الذين يجب عليهم معرفته، والقيام بهذا واجب، إلّا أن هذا الواجب لا يطلب من كل فرد من أفراد الأمة، لأنه صعب ومتعذر، وأحياناً يكون مستحيلاً.

والواقع أن الأمة هي بمجموعها مطالبة بالقيام بهذا الواجب، فإن قام به بعض أفرادها سقط عن الآخرين، وإن لم يقم به أحد من أفراد الأمة أثم أفراد الأمة جميعهم. فأفراد الأمة قسمان: قسم قادر على الافتاء، وقسم غير قادر عليه.

فإن حدثت مشكلة واحتاج الناس إلى معرفة الحكم الشرعي فيها، ولم تصدر فتـوى تبين الحكم الشرعي، فإن الأمة جميعها تعتبر في نظر الشرع آثمة لعدم القيام بالواجب، أمّا القادرون فواضح أمرهم إذ تركوا القيام بالواجب مع قدرتهم عليه، وأما غير القادرين فلعدم حثهم القادرين على الفتوى وحملهم على افتاء الناس.

وقد يقول قائل: إن الناس قد لا يجدون مفتياً في بلدة أو مدينة أو قرية، فالواجب في حقهم أن يعملوا على ايجاد من يقوم بالافتاء بتفريغ الأذكياء لطلب العلم والانفاق

---

(٢٨) الآية ٤٣ من سورة النحل والآية ٧ من سورة الأنبياء.

(٢٩) روح المعاني ١٤٨/١٣.

عليهم حتى يسدوا حاجاتهم.

ولقد أفتى بعض العلماء بحرمة الاقامة في بلدة تخلو من مفت، فقد جاء في المجموع: (ولو خلت البلدة من مفت فقيل حرم المقام بها، والأصح لا يحرم إن أمكن الذهاب الى مفت)[٣٠].

وقال في مطالب أولي النهى: (متى خلت البلد من مفت حرم السكن بها)[٣١].

والذي يجدر ذكره هنا أن الفتوى قد تنقلب من واجب كفائي الى واجب عيني، فلو احتاج أهل بلد من البلاد الى من يفتيهم في شؤون دينهم، وانحصرت أهلية الفتوى في رجل بعينه، فإن الافتاء يصبح في حقه واجباً عينياً، يلزم به ويأثم إن تخلى عنه.

قال النووي: (وافتاء المستفتين فرض كفاية، فإن لم يكن هناك من يصلح الاّ واحد تعين عليه، وإن كان جماعة يصلحون، فطلب ذلك من أحدهم فامتنع، هل يأثم؟ وذكروا وجهين)[٣٢].

وختاماً نقول: إن الفتوى اخبار بالحكم الشرعي في المسألة أو المسائل المستفتى بها، والحكم الشرعي ليس محصورا ومحددا في شأن من شؤون الحياة، بل هو يستوعب جميع شؤون الحياة السياسية والاقتصادية والحربية والأخلاقية والاجتماعية والتعبدية، والدولية، وما إلى ذلك.

وقد يستجد للناس في أزمانهم المختلفة وأماكنهم المتباعدة من الحوادث ما لا يجدون فيها حكمًا شرعياً منصوصاً عليه، في شؤون الحياة المختلفة، وهم بحاجة إلى معرفة الحكم الشرعي في هذه الأمور المستجدة ليلتزموا بهذا الحكم سواء كان واجباً أو حراماً أو مندوباً أو مكروهاً أو مباحاً.

---

(٣٠) المجموع، شرح المهذب ١/٤٥.

(٣١) مطالب أولي النهى ٦/٤٤٣.

(٣٢) المجموع شرح المهذب ١/٤٦.

والافتاء في هذه الشؤون واجب كفائي على الأمة إن قام به بعضها وهم المفتون سقط عن الباقون، وإن لم يفت به أحد فقد أثمت الأمة بجميع أفرادها كما تقدم.

مما تقدم نرى أن الفتوى واجب كفائي في جميع شؤون الحياة، فلا بد من وجود من يفتي بالحكم الشرعي في الأمور الاجتماعية والسياسية والحربية والاقتصادية وغيرها.

تعريف الاجتهاد[٣٣]:

الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور، ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة، فيقال: اجتهد في حمل الرحى، ولا يقال: اجتهد في حمل حبة خردل أو نواة.

وفي اصطلاح الأصوليين أصبح مخصوصاً ببذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب، وقال بعض العلماء: هو بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدى إليها.

وبعبارة أدق هو بذل أقصى الجهد في استنباط الحكم الشرعي من أدلته في الشريعة الاسلامية.

والفتوى الصادرة هي اجتهاد، اما من المفتي نفسه إن كان مجتهداً، لأن في هذه الحالة يبذل أقصى ما في وسعه لاستنباط الحكم الشرعي واخبار الناس المستفتين به. أو من المجتهد الذي يتبعه المفتي إن لم يكن هو من أهل الاجتهاد.

---

(٣٣) انظر القاموس المحيط ١/٢٩٦ ومختار الصحاح ص١١٤.
وانظر كشف الاسرار عن أصول البزدوي ـ تأليف الامام علاء الدين عبدالعزيز ابن احمد البخاري المتوفى سنة ٧٢٠هـ. طبعة جديدة مصوّرة بالأوفست، سنة ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م ـ الناشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، الجزء الرابع ص١٤.
وانظر روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ـ تأليف موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١ ـ ٦٢٠هـ). الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الاولى ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م. ص١٩٠.

ودائرة الاجتهاد تكون في فهم النصوص من الكتاب والسنّة واستنباط الأحكام الشرعية منها.

أما في الأمور التي لم يرد نص فيها من الكتاب أو السنّة أو الاجماع، فإن المفتي يحاول أن يلحق حكم المسكوت عنه بحكم المنطوق به لعلة مشتركة بينهما ما وجد الى ذلك سبيلا وهذا الاجتهاد يسمى قياسا.

وقد يحدث من المسائل المستجدة ما لا تكون لها علاقة بالأحكام المنصوص عليها، ولا يصلح فيها القياس، فحينئذ يبحث عن أدلة أخرى كالاستحسان، والاستصلاح وسد الذرائع والاستصحاب وقول الصحابي والعرف المعتبر وهذه الأدلة تسمى الأدلة الفرعية أو التبعية.

ولقد نبتت فكرة الاجتهاد في عهد الرسول ـ ﷺ ـ وأقرها ـ ﷺ.

روى أبو داود رحمه الله في سننه (أن رسول الله ـ ﷺ ـ لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟

قال: اقضي بكتاب الله.

قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟

قال: فبسنّة رسول الله ـ ﷺ ـ.

قال: فإن لم تجد في سنّة رسول الله ـ ﷺ ـ ولا في كتاب الله؟

قال: اجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ـ ﷺ ـ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله)[٣٤].

---

(٣٤) سنن أبي داود ـ سليمان بن الاشعث بن الحق الازدي السجستاني ـ الطبعة الأولى (١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م). الناشر: مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة الجزء الثاني، ص٢٧٢.

قال ابن قيم الجوزية بعد أن سرد حديث معاذ في اعلام الموقعين (١/٢٠٢): «فهذا حديث وإن كان من غير مسمين، فهم أصحاب معاذ، فلا يضر ذلك، لأنه يدل على شهرة الحديث وأن الذي حدث به الحارث بن عمر عن جماعة من أصحاب معاذ، لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون =

وكان بعض الصحابة رضوان الله عليهم يجتهدون في بعض القضايا التي ليس فيها نص ويبلغ ذلك النبي ـ ﷺ ـ فيقرهم على اجتهادهم.

جاء في زاد المعاد لابن قيم الجوزية (ذكر الامام أحمد والبزار، وغيرهما أن قوما احتفروا بئرا في اليمن فسقط فيها رجل، فتعلق بآخر، والثاني بالثالث، والثالث بالرابع، فسقطوا جميعا فماتوا، فارتفع أولياؤهم إلى علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ فقال: اجمعوا من حفر البئر من الناس، وقضى للأول بربع الدية، لأنه هلك فوقه ثلاثة، وللثاني بثلثها، لأنه هلك فوقه اثنان، وللثالث بنصفها، لأنه هلك فوقه واحد، والرابع بالدية تامة، فأتوا رسول الله ـ ﷺ ـ العام المقبل، فقصوا عليه القصة فقال: هو ما قضى بينكم)[٣٥].

= عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى ولا يعرف في أصحابه منهم ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، ولا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في اسناد حديث فاشدد يديك به.

قال أبو بكر الخطيب: وقد قيل: إن عبادة بن أنس رواه عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا اسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم».

وجاء في حاشية جامع الاصول في أحاديث الرسول (١٠/١٧٨): (وقال أبو بكر ابن العربي في شرح الترمذي: اختلف الناس في هذا الحديث: فمنهم من قال: إنه لا يصح، ومنهم من قال: هو صحيح، والدين القول بصحته، فإنه حديث مشهور برواية شعبة بن الحجاج، ورواه عنه جماعة من الفقهاء، والأئمة منهم يحيى بن سعيد، وعبدالله بن المبارك، وأبو داود الطيالسي، والحارث بن عمرو الهذلي هذا وقد صححه الشيخ، زاهد الكوثري في مقالاته).

(٣٥) زاد المعاد في هدى خير العباد ـ ابن قيم الجوزية، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعبدالقادر الأرنؤوط ـ الناشر: مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الاسلامية ـ الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م) الجزء الخامس ص١٤، ١٥.

وبعد أن التحق الرسول ـ ﷺ ـ بالرفيق الأعلى، كان الصحابة رضوان الله عليهم إذا جدت لهم حادثة بحثوا عنها في كتاب الله تبارك وتعالى، فإن لم يجدوا لها حكمًا في كتاب الله تبارك وتعالى بحثوا عنها في سنّة رسول الله ـ ﷺ ـ، فإن لم يجدوا في كتاب الله ولا سنّة رسول الله ﷺ. اجتهدوا في استنباط الحكم الشرعي.

روى النسائي في سننه باسناده عن عبدالرحمن بن يزيد قال: اكثروا على عبدالله ذات يوم فقال عبدالله[٣٦]: إنه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي، ولسنا هنالك، ثم ان الله عز وجل قدر علينا أن بلغنا ما ترون، فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ـ ﷺ ـ فإن جاء أمر ليس في كتاب الله، ولا قضى به نبيه ـ ﷺ ـ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله، ولا قضى به نبيه ـ ﷺ ـ، ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه، ولا يقول: إني أخاف، وإني أخاف، فإن الحلال بين والحرام بين، وبين ذلك أمور مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك.

قال أبو عبدالرحمن: هذا الحديث جيد جيد[٣٧].

وكتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى شريح القاضي: (أن اقض بما استبان لك من قضاء رسول الله ـ ﷺ ـ، فإن لم تعلم كل أقضية رسول الله ـ ﷺ ـ فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كل ما قضت به أئمة المهتدين

---

(٣٦) عبدالله بن مسعود صحابي جليل. أسلم سادس ستة وهاجر الهجرتين وشهد بدرا والمشاهد بعدها ولازم النبي ـ ﷺ ـ وحفظ سبعين سورة من القرآن من رسول الله مباشرة. وهو أول من اسمع قريشا القرآن الكريم، أرسله عمر الى الكوفة ليعلم أهلها أمور دينهم وأمرهم بالاقتداء به. انظر الاصابة ٣٦٨/٢ـ٣٧٠.

(٣٧) سنن النسائي (المجتبى) للحافظ أبي عبدالرحمن بن شعيب النسائي (٢١٤ـ٣٠٣هـ) ومعه زهر الربى على المجتبى لجلال الدين السيوطي (٨٤٩ـ٩١١هـ)، الناشر: مصطفى البابي الحلبي ـ الطبعة الاولى سنة ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م).

فاجتهد رأيك، واستشر أهل العلم والصلاح)[٣٨].

ونجد من المفيد أن ننبه أن القاضي والمفتي يجتهدان في استنباط الحكم الشرعي إلا أن القاضي يخبر بالحكم على سبيل الالزام، والمفتي يخبر بالحكم لا على سبيل الالزام[٣٩].

ان المفتي إذا حدثت حادثة ليس فيها قول لأحد من العلماء يجوز الاجتهاد فيها هذا ما رجحه ابن قيم الجوزية في كتابه اعلام الموقعين، فقد جاء في الفائدة السبعين، من باب فوائد تتعلق بالفتوى:

«إذا حدثت حادثة ليس فيها قول لأحد من العلماء فهل يجوز الاجتهاد فيها بالافتاء والحكم أم لا؟ فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: يجوز، وعليه تدور فتاوى الأئمة وأجوبتهم، فانهم كانوا يسألون عن حوادث لم تقع قبلهم فيجتهدون فيها، وقد قال النبي - ﷺ -: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر»[٤٠]، وهذا يعم ما اجتهد فيه مما لم يعرف فيه قول من قبله، وما عرف فيه أقوالا، واجتهد في الصواب منها، وعلى هذا درج

---

(٣٨) اعلام الموقعين عن رب العالمين - تأليف شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ، طبعة جديدة سنة (١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م) مطبعة النهضة الجديدة، الناشر: مكتبة ومطبعة الحاج عبدالسلام بن محمد شقرون الجزء الاول ص٨٤.

(٣٩) انظر الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الامام أحمد بن حنبل - علاء الدين أبي الحسن المرداوي الطبعة الاولى (١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م) مطبعة السنّة المحمدية الجزء الحادي عشر ص١٨٦ والفواكه العديدة في المسائل المفيدة - تأليف احمد بن محمد المنقور التميمي النجدي - الطبعة الاولى سنة ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م، منشورات المكتب الاسلامي بدمشق الجزء الثاني ص٩٩. واعلام الموقعين ٣٨/١.

(٤٠) رواه مسلم ولفظه في مختصر صحيح مسلم للمنذري جـ٢/ ٤٠، رقم ١٠٥٦: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر).

السلف والخلف، والحاجة داعية إلى ذلك، لكثرة الوقائع، واختلاف الحوادث، ومن له مباشرة لفتاوى الناس يعلم أن المنقول وإن اتسع غاية الاتساع فإنه لا يفي بوقائع العالم جميعاً، وأنت إذا تأملت الوقائع رأيت مسائل كثيرة واقعة وهي غير منقولة، ولا يعرف فيها كلام لأئمة المذاهب، ولا لأتباعهم»(٤١).

(٤١) اعلام الموقعين الجزء الرابع، ص٢٦٥-٢٦٦.

الاجتهاد اللازم للفتوى في الشؤون العامة
لتحقيق الشورى لا يكون إلّا جماعياً

سبق أن ذكرنا أن الاجتهاد هو بذل أقصى الجهد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وهذا ما يقوم به المفتي المجتهد.

والفتوى قد تصدر عن مفت واحد، وقد تصدر عن مجموعة من المفتين بعد تشاور بينهم، وهذه الفتوى نسميها الفتوى الجماعية.

والفتوى في الشؤون العامة التي تهم الأمة بمجموعها، وتؤثر عليها تأثيراً قوياً وعاماً ينبغي ألا ينفرد أحد من المفتين بالاجتهاد فيها واصدار الرأي الأخير منها، بل ينبغي أن يكون هذا الاجتهاد جماعياً يجتمع المجتهدون المفتون الذين يستطيعون استخراج الحكم الشرعي، ويتشاورون في الفتوى في تلك الشؤون العامة ثم يخرج الرأي إمّا مجمعاً عليه من الحضور أو رأته أغلبية الحضور.

قال في أعلام الموقعين: (على المفتي أن يشاور الثقة إن كان عنده من يثق بعلمه ودينه، فينبغي أن يشاوره، ولا يستقل بالجواب، ذهابا بنفسه وارتفاعاً بها، أن يستعين على الفتاوى بغيره من أهل العلم، وهذا من الجهل، فقد أثنى الله سبحانه وتعالى على المؤمنين بأن أمرهم شورى بينهم، وقال تعالى لنبيه ـ ﷺ ـ: **(وشاورهم في الأمر)**[٤٢].

وفي مجمع الزوائد عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ قال: قلت: يا رسول

---

(٤٢) اعلام الموقعين ٤/٢٥٦.

الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهي فما تأمرني؟

قال: شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تقضوا فيه رأي خاصة)(٤٣).

تأمل كيف حذر الرسول - ﷺ - من الاجتهاد الفردي في الفتوى التي تهم عامة المسلمين. بذلك على هذا قول علي رضـي الله عنه: إن نزل بنا أمر.

فلا غرو إذن أن نقرأ عن سيرة أبي بكر رضـي الله عنه في حياته كيف كان يقف من المواقف المتعلقة بالشؤون العامة.

(كان أبو بكر الصديق - رضـي الله عنه - إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضـي به، قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنّة رسول الله - ﷺ -، فإن وجد فيها ما يقضـي به، قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله - ﷺ - قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم، فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنّة سنها النبي - ﷺ - جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به)(٤٤).

وكان عمر بن الخطاب رضـي الله عنه يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنّة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء، قضى به، والاّ جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به(٤٥).

ومن الأمثلة العملية التطبيقية على الشورى الجماعية في الفتوى في الشؤون العامة ما رواه أبو يوسف في كتابه الخراج حول مصير سواد أرض العراق والشام.

---

(٤٣) مجمع الزوائد ١/١٧٨.

(٤٤) اعلام الموقعين الجزء الاول ص٦٢.

(٤٥) أعلام الموقعين. الجزء الاول ص٦٢.

قال أبو يوسف[٤٦]:

«وشاورهم في قسمة الأرضين التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فتكلم قوم فيها، وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا، فقال عمر رضي الله عنه، فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت، وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا برأي!

فقال له عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه: فما الرأي؟ ما الأرض والعلوج الاّ مما أفاء الله عليهم، فقال عمر: ما هو إلاّ كما تقول، ولست أرى ذلك، والله لا يفتح بعدي بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كلاً على المسلمين. فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق؟

فأكثروا على عمر ـ رضي الله عنه ـ وقالوا: تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا، ولأبناء القوم، ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟

فكان عمر رضي الله عنه قد حاجهم بما يلي:

(إنني قد وجدت حجة، قال الله تعالى في كتابه: **(وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير)**[٤٧].

---

(٤٦) أبو يوسف هو يعقوب بن ابراهيم بن حبتة الانصاري ينتهي نسبه الى الصحابي سعد بن حبتة، أتى النبي يوم الخندق فدعا له ومسح على رأسه، ولد بالكوفة سنة ثلاث عشرة ومائة، كان في ابتداء أمره يطلب علم الحديث ثم لزم أبا حنيفة، وتفقه به حتى صار المقدم في تلامذته، قال الذهبي: كان عالماً بالفقه والأحاديث والتفسير والسير وأيام العرب، وهو أول من دعي في الاسلام بقاضي القضاة. قال يحيى بن معين: ما رأيت في أصحاب الرأي أثبت في الحديث ولا أحفظ ولا أصح رواية من أبي يوسف. توفي سنة اثنتين وثمانين ومائة. النجوم الزاهرة ٢/١٠٧ـ١٠٨.

(٤٧) الآية ٦ من سورة الحشر.

حتى فرغ من شأن بني النضير، فهذه عامة في القرى كلها، ثم قال: **(ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكـون دولـة بين الأغنيـاء منكم، وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهـوا، واتقوا الله إن الله شديد العقاب)**[٤٨]، ثم قال: **(للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله، أولئك هم الصادقون)**[٤٩]، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: **(والذين تبوأوا الدار والايمان من قبلهم، يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون)**[٥٠].

فهذا ما بلغنا والله أعلم للانصار خاصة، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم، فقال: **(والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا انك رؤوف رحيم)**[٥١]. فكانت هذه عامة لمن جاء بعدهم، فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع ما تخلف بعدهم بغير قسم؟!

فقالوا: استشر، فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا.

فأما عبدالرحمن بن عوف، رضـي الله عنه فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم، ورأى عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رضـي الله عنهم رأى عمر. فأرسل إلى عشرة من الانصار، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج من كبرائهم وأشرافهم، فلما اجتمعوا حمد

---

(٤٨) الآية ٧ من سورة الحشر.

(٤٩) الآية ٨ من سورة الحشر.

(٥٠) الآية ٩ من سورة الحشر.

(٥١) الآية ١٠ من سورة الحشر.

الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إني لم أزعجكـم الاّ لأن تشتركوا في أمانتي فيما حملت من أمـوركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني، ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي، معكم من الله كتاب ينطق بالحق، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده، ما أريد به الاّ الحق، قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين.

قال: قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلمًا، لئن كنت ظلمتهم شيئا هو لهم، وأعطيته غيرهم لقد شقيت، ولكن رأيت أنـه لم يبق شيء يفتـح بعـد أرض كسرى، قد غنمنـا الله أمـوالهم وأرضهم، وعلوجهم، فقسمت ما غنمـوا من أمـوال بين اهله، وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه؛ وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها، فتكون فيئا للمسلمين: المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم.

أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام ـ كالشام والجزيرة والكـوفة والبصرة ومصر ـ لا بد لها من أن تشحن بالجيوش، وادرار العطاء عليهم، فمن أين يعطي هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟

قالوا جميعا: الرأي رأيك، فنعم ما قلت وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور، وهذه المدن برجال، وتجري عليهم ما يتقون به رجع أهل الكفر الى مدنهم)[٥٢].

يتبين لنا من هذه الرواية المسهبة ما يلي:

١ ـ إن الموضوع الذي اختلف فيه هو فتوى، وهذه الفتوى في شأن من الشؤون العامة.

---

(٥٢) الخراج للقاضـي أبي يوسف يعقوب بن ابراهيم (١١٣-١٨٢هـ) ـ المطبعة السلفية، الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٢هـ القاهرة. انظر الصفحات: ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩.

٢ ـ لم ينفرد عمر بن الخطاب في الفتوى بل استشار أهل الحل والعقد في هذا الشأن فكانوا بين مخالف وموافق، وقد قدم أدلته على اجتهاده من سورة الحشر، وكانت الأغلبية معه في اجتهاده وفتواه.

٣ ـ ثم هذه الفتوى تمت عن طريق الشورى، فكان هذا اجتهادا جماعياً.

صور الاجتهاد الجماعي:

(أ) قد يجتمع جميع مجتهدي الأمة وعلمائها في عصر من العصور ويبحثون في حكم شرعي لمسألة من المسائل، وبعد تداول البحث والمناقشة العلمية يصرح كل واحد منهم برأيه واذا بهم يتوافقون جميعاً في الرأي.

(ب) يعلن واحد من هؤلاء عن اجتهاده في تلك المسألة ويطلب أن يبدي المعارض رأيه إن وجد فيسكت الباقون.

(جـ) وقد تذهب أغلبية الحاضرين الى فتوى في تلك القضية، ويخالف فيها الباقون.

فهذه ثلاث صور في الاجتهاد الجماعي:

ـ أما الصورة الأولى فهي الاجماع الصريح، فيجب أن يلتزم به أفراد الأمة جميعهم ويحرم على أي انسان مخالفته بعد هذا العصر.

ـ وأما الصورة الثانية: فهي الاجماع السكوتي، والعلماء مختلفون في حجيته، إلاّ أنه ملزم لأفراد الأمة في الشؤون العامة.

أمّا قرار الأغلبية في فتوى جماعية فهل هو ملزم للحاضرين ولأفراد الأمة الآخرين؟

أقول: إذا كان الاجتهاد الجماعي المبني على الشورى **واقعاً في شأن من الشؤون العامة فإن رأي الأغلبية ملزم حتى للمخالفين** من أهل الشورى، أمّا إذا كان الاجتهاد الجماعي في الأمور الخاصة وعلى وجه التحديد في الشعائر التعبدية وما يتعلق بها كالصلاة وشروط صحتها وأركانها ومناسك الحج وأنواع النسك وأفضليتها هل هو التمتع أو القران أو الأفراد وما الى ذلك فإن اجتهاد الأغلبية لا يلزم العوام أن يأخذوا به ولا يلزم المخالف

أن يأخـذ به وله أن يأخذ بما دعا إليه اجتهاده وترجيحه، ذلك لأنه ليس دائمًا يكون الصواب مع الأكثرية، لا سيما في استنباط الحـكم الشرعي.

ويشهد لما ذهبنا إليه ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه عن رفاعة قال:(بينما أنا عند عمر بن الخطاب إذ دخل عليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين، هذا زيد بن ثابت يفتي الناس في المسجد برأيه في الغسل من الجنابة[٥٣]، فقال عمر بن الخطاب علـيّ به، فجاء زيد، فلما رآه عمر قال: أي عدو نفسه قد بلغت أن تفتي الناس برأيك، فقال: يا أمير المؤمنين بالله ما فعلت، لكني سمعت من أعمامي حديثاً فحدثت به من أيوب، ومن أبي بن كعب، ومن رفاعة، فأقبل عمر على رفاعة بن رافع فقال: وقد كنتم تفعلون ذلك إذا أصاب أحدكم من المرأة فأكسل[٥٤] لم يغتسل. فقال: قد كنا نفعل ذلك على عهد رسول الله ـ ﷺ ـ فلم يأتنا من الله تحريم، ولم يكن من رسول الله ـ ﷺ ـ فيه نهي، قال: رسول الله ـ ﷺ ـ يعلم ذلك؟ قال: لا أدري. فأمر بجمع المهاجرين والأنصار فجمعوا له، فشاورهم، فأشار الناس ألاّ غُسل في ذلك إلاّ ما كان من معاذ وعلي فانهما قالا: إذا جاوز الختان فقط فقد وجب الغسل، فقال عمر: هذا وأنتم أهل بدر وقد اختلفتم فمن بعدكم أشدِ اختلافا قال: فقال علي: يا أمير المؤمنين: إنه ليس أحد أعلم بهذا من شأن رسول الله ـ ﷺ ـ من أزواجه، فأرسل الى حفصة، فقالت: لا علم لي بهذا، فأرسل الى عائشة فقالت: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، فقال عمر: لا أسمع برجل فعل ذلك إلاّ أوجعته ضربا)[٥٥].

مما تقـدم نلاحظ أن الأكثـرية كانت ترى عدم الغسـل إذا لم ينزل وإن التقى

---

(٥٣) مراد القائل أن زيدا يفتي الناس بعدم وجوب الغسل على من جامع ولم ينزل.

(٥٤) فأكسل: جامع ولم يُنزل.

(٥٥) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ـ للامام الحافظ عبدالله بن محمد بن أبي شيبة المتوفى سنة ٢٣٥ ـ الناشر الدار السلفية ـ الهند الجزء الأول، ص٨٧.

الختانان، والأقلية ترى الغسل، فلم يلتزم عمر بن الخطاب برأي الأغلبية وإنما أخذ برأي الأقلية لوجود الصواب بجانبه بعد أن أكدت ذلك عائشة رضـي الله عنها.

وأقول أيضاً إن للإمام أن يختار رأياً من الآراء في الفتوى المتعلقة بالشؤون العامة ويلزم الامة به، وبغير ذلك لا نستطيع صياغة قانون يحكم به القضاة، ويحتكم اليه الناس في الأحوال الشخصية أو المعاملات المدنية وغيرها.

أما ما يتعلق بالشعائر التعبدية وما إليها فلا يختار الإمام رأياً في هيئة من هيئات الصلاة مثلا كرفع اليدين عند تكبيرة الركوع أو الرفع منها أو القيام من التشهد الأول ويلزم الأمة به.

اجتهاد الجماعة:

لقـد فترت الهمم عن طلب علوم الشرع في عصرنـا الحـاضر، وتحصيل مرتبة المجتهدين كالأئمة الأربعة وتلامذتهم وأصحابهم، ولم يظهر في الأمة مجتهدون يفتون في الحوادث الجديدة التي لا يوجد في كتب الفقه حكم فيها، وفيما شابهها، والمسلمون اليوم بحاجة إلى معرفة الحكم الشرعي فيها.

ويرى الاستاذ مصطفى أحمد الزرقاء حفظه الله أن مصلحة الفقه الاسلامي في هذا العصر تقتضـي أن يقـوم اجتهـاد ليس فردياً كالـذي كان في العصـور الـزاهرة للمسلمين، وإنما هو اجتهاد من نوع آخر ويسميه (اجتهاد الجماعة) على طريقة الشورى العلمية في مؤتمرات فقهية تضم فحول العلماء من مختلف المذاهب والأقطار ليفوا حاجة العصر من هذا الفقه الفياض الذي لا ينضب معينه[٥٦].

ويقـول الاستـاذ حفظه الله: وهذه الشورى هي الطريقة التي كان يلجأ إليها

(٥٦) المدخل الفقهي العام ـ للاستاذ مصطفى أحمد الزرقا ـ الطبعة الثامنة (١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م) ـ مطبعة الحياة ـ دمشق ـ الجزء الأول، ص١٩٢.

الخلفاء الراشدون في المشكلات العلمية والسياسية كلما حزبهم أمر[٥٧].

ويتابع كلامه قائلاً: (وأصل هذه الشورى في القرآن قوله تعالى عن المؤمنين (وأمرهم شورى بينهم) والأمر يشتمل الشأن العلمي والسياسي)[٥٨].

ويختم الاستاذ حفظه الله رأيه بقوله: (ولا ريب أن هذا الرأي العلمي الذي يصدر عن الشورى المجتمعة، والتمحيص والتحقيق المشترك يكون أضمن للصواب والمصلحة من الآراء الفقهية الفردية.. وقد أخذ الاجتهاد المالكي بمبدأ هذه الشورى العلمية بين علماء كل زمن في تعديل الأحكام الفقهية عندما يتبدل فيها عرف الناس ومقاصدهم العلمية. (وهذا هو اجتهاد الجماعة الذي نرى أنه لا يسوغ انقطاعه)[٥٩].

وقد علل الاستاذ حفظه الله ورعاه ما ذهب إليه في بحوث أُخرى قد كتبها بعد ذلك، بأن الاجتهاد الفردي قد أصبح له في عصرنا هذا مخاطر ومحاذير، حيث انفصل العلم عن الفتوى، وأصبح من العلماء من يجند نفسه وعلمه لخدمة الحكام[٦٠].

وهذا رأي جيد وفكر سديد، من الاستاذ الجليل يحظى بتأييد العقلاء في هذه الأمة[٦١].

فكرة تؤتي ثمارها:

وقد شاء الله تبارك وتعالى أن تؤتي هذه الفكرة أكلها، فيكون لها قبول عند علماء

---

(٥٧) المدخل الفقهي العام للاستاذ مصطفى احمد الزرقاء، الجزء الاول، ص١٩٢.

(٥٨) المرجع السابق، ص١٩٣.

(٥٩) المرجع السابق ١٩٤.

(٦٠) انظر مقال الاستاذ الزرقاء في مجلة العربي الكويتية العدد / ٢٦٤، الصادر في شهر تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٠م، بعنوان: لكي يخرج الفقه الاسلامي من عزلته عن الحياة.

(٦١) وقد اقترح الأخ الفاضل الدكتور عمر الأشقر أن تكون قرارات المجتمعين بالأغلبية في كتابه الفتيا، ص١٠٦.

هذا العصر وأهله، إذ عقدوا المؤتمرات الفقهية والندوات الفكرية وكونوا المجامع الفقهية ولجان الفتوى، وشارك فيها كثير من علماء العالم الإسلامي في جو من الحرية الفكرية والنقاش العلمي الهادىء(٦٢).

---

(٦٢) من المؤتمرات الفقهية التي عقدت مؤتمر الزكاة الأول المنعقد في مدينة الكويت بدعوة من بيت الزكاة بالكويت، ومدته من ٢٩ رجب الى اليوم الاول من شعبان سنة ١٤٠٤هـ الموافق ١٩٨٤/٤/٣٠ - ١٩٨٤/٥/٢، وقد ناقشت اللجنة الفقهية الموضوعات التالية وأصدرت فيها فتاوى:

١ـ زكاة أموال الشركات والاسهم والسندات.

٢ـ زكاة المستغلات العقارية والصناعية.

٣ـ زكاة الاجور الرواتب وأرباح المهن الحرة.

٤ـ زكاة الاموال المشتبه بها والمحرمة.

ومؤتمر المصرف الاسلامي المنعقد في دولة الامارات العربية المتحدة في الفترة الواقعة بين ١٩٧٩/٥/٢٠ و١٩٧٩/٥/٢٢.

وفي الجامعة الاردنية أقيمت ندوة الاقتصاد الاسلامي نظمتها كلية الشريعة بالجامعة في الفترة الواقعة بين ٨ جمادى الآخرة الى ١١ جمادى الآخرة سنة ١٤٠٣هـ الموافق ١٩٨٣/٣/٢١م - ١٩٨٤/٣/٢٤م، وحضر هذه الندوة ثلة من العلماء الأفاضل والفقهاء الاكارم من الاردن وسوريا والكويت وتونس والمغرب ونوقشت عدة بحوث في الجانب الاقتصادي في الاسلام.

هذا والمؤتمرات الفقهية والعلمية والمجامع واللجان والندوات كثيرة جدا لا يتسع المقام هنا للحديث عنها وللتعريف بها.

إقتــــراح

وحتى تتم الفائدة، وتتحقق الشورى في الاجتهاد الجماعي اقترح أن تتكوّن رابطة شعبية للفقهاء في العالم الإسلامي، وأن تكون لها قوانينها ولوائحها التي تحدد كل ما يتعلق بشرائط العضوية فيها وحقوق العضو وواجباته.

واقترح أن تكون بعيدة عن الجهات الرسمية في التمويل والتنظيم والمراقبة، وألاّ ينظر إلى هوية العضو السياسية بل ينظر إلى علمه وفقهه وسداد رأيه وقوة حجته. وورعه وتقواه وأمانته.

وأرى أن جميع العلماء الـذين تتـوافـر فيهم الشروط هم الذين يشكلون الهيئة العمومية للرابطة، وأن يكون لها اجتماع دوري كل ستة أشهر، وأن ينتخبوا مجلساً بمثابة مكتب دائم من بينهم، له لقاءات دورية كثيرة، وينظر هذا المجلس في المسائل المستجدة والقضايا التي تواجه المسلمين ويستنبط حكمًا شرعياً لها أو يقدم المجلس دراسة في هذه القضايا، ثم تعرض هذه الدراسة والفتاوى المقترحة على الهيئة العمومية للرابطة لمناقشتها ودراستها في جلستها الدورية ثم نذكر ما ذهب إليه أكثرية الهيئة العمومية بأدلته وكذلك يستحسن أن يذكر رأي المخالف مع أدلته، ولأي واحد من العلماء أن يفتي بما يرجحه، وإن كان الأفضل ـ وليس لزاماً ـ تبني رأي الأكثرية، لأنها أقرب للصواب في الغالب.

أمّا المصدر التمويلي أيضاً فينبغي ألاّ يعتمد على الجهات الرسمية حتى لا يخضع لرغبتها وتوجيهها بل ينبغي أن يمول عن طريق شعبي، وهذا يحتاج إلى دراسة وتنظيم من أهل الخبرة العملية في هذا المجال، وليعلم أن هذا واجب كفائي على المسلمين كافة.

هذا ولن نعدم من أغنياء المسلمين الأتقياء ـ وهم كثيرون ـ أن يقوموا بالانفاق على هذا المشروع وغيره مما يسقط عن الأمة وهم منها هذا الواجب الكفائي.

المصـــــــادر

١ - الآبي - صالح بن عبدالسميع .

جواهر الاكليل شرح مختصر العلامة خليل - نشر دار احياء الكتب العربية .

٢ - الألوسي .

روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني - طبعة مصوّرة ببيروت عن طبعة إدارة الطباعة المنيرية دار احياء التراث العربي - .

٣ - ابن أبي شيبة - عبدالله بن محمد المتوفى سنة ٢٣٥هـ .

الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار - الناشر: الدار السلفية - الهند .

٤ - ابن الأثير - مجدالدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري (٥٥٤ - ٦٠٦هـ) .

جامع الأصول في أحاديث الرسول. تحقيق عبدالقادر الارنؤوط - تاريخ النشر ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م .

٥ - ابن تغرى بردى - جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغرى .

النجوم الزاهرة في تاريخ ملوك مصر والقاهرة - طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة .

٦ - ابن حجر - شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ .

الاصابة في تمييز الصحابة - وبهامشه الاستيعاب في معرفة الاصحاب لابن عبدالبر النمري القرطبي المتوفى سنة٤٦٣هـ - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨هـ - مطبعة السعادة - القاهرة .

٧ - ابن قدامة - موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة (٥٤١ - ٦٢٠هـ) .

روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل.
الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٨ ـ ابن كثير ـ أبو الفداء اسماعيل المتوفى سنة ٧٧٤هـ.
تفسير القرآن العظيم ـ طبع دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٦م.

٩ ـ ابن منظور ـ جمال الدين بن مكرم (٦٣٠ ـ ٧١١هـ).
لسان العرب ـ طبعة مصوّرة عن طبعة بولاق. معها تصويبات وفهارس متنوعة، طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ـ القاهرة.

١٠ ـ البخاري ـ علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد المتوفى سنة ٧٢٠هـ.
كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ـ طبعة أوفست، سنة ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م ـ الناشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت.

١١ ـ أبو داود ـ سليمان بن الاشعث بن اسحق الازدي السجستاني.
سنن أبي داود ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م، الناشر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ القاهرة.

١٢ ـ أبو فارس ـ محمد عبدالقادر.
النظام السياسي في الاسلام ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٩٨٠م، الناشر مكتبة الرسالة عمان.

١٣ ـ أبو يوسف ـ يعقوب بن ابراهيم (١١٣ ـ ١٨٢هـ).
الخراج ـ المطبعة السلفية ـ الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٢هـ ـ القاهرة.

١٤ ـ ابن القيم ـ شمس الدين محمد بن أبي بكر ـ المتوفى سنة ٧٥١هـ.
اعلام الموقعين عن رب العالمين. سنة الطبع ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م. مطبعة النهضة الجديدة، مطبوعات مكتبة الحاج عبدالسلام شقرون.

١٥ ـ الجويني ـ أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف.
غيّاث الامم في التياث الظلم ـ تحقيق الدكتور عبدالعظيم ـ الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ طبع على نفقة الشؤون الدينية في قطر.
١٦ ـ الرازي ـ محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر.
مختار الصحاح ـ الناشر: دار المعارف ـ القاهرة.
١٧ ـ الرحيباني ـ مصطفى السيوطي.
مطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى. وتجريد زوائد الغاية والشرح ـ طبع على نفقة الشيخ علي بن عبدالله آل ثاني ـ حاكم قطر ـ منشورات المكتب الاسلامي.
١٨ ـ الزرقاء ـ مصطفى أحمد الزرقاء.
المدخل الفقهي العام ـ الطبعة الثامنة سنة ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م، مطبعة الحياة دمشق.
١٩ ـ الزمخشري ـ جارالله محمود بن عمر ـ توفي سنة ٥٣٨هـ.
أساس البلاغة ـ كتاب الشعب ـ دار مطابع الشعب، سنة الطبع ١٩٦٠م ـ القاهرة.
٢٠ ـ سيد ـ سيد قطب ابراهيم (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦م).
في ظلال القرآن ـ طبعة دار الشروق ـ الطبعة الثالثة ـ سنة ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م بيروت.
٢١ ـ العجلوني ـ اسماعيل بن محمد المتوفى سنة ١١٦٢هـ.
كشف الخفاء ومزيل الالباس فيما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، أشرف على طبعه محمد القلاس ـ مطبعة الفنون ـ حلب ـ سوريا.
٢٢ ـ عليش ـ محمد.
منح الجليل على مختصر العلامة خليل، ولحاشيته منح الجليل.

٢٣ ـ الفيروز آبادي .
القاموس المحيط ـ الطبعة الثانية، سنة ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م، الناشر: مصطفى البابي الحلبي وشركاه ـ القاهرة .
٢٤ ـ الفيومي ـ أحمد بن محمد بن علي المقري المتوفى سنة ٧٧٠هـ .
المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ـ الطبعة الثانية سنة ١٣٢٤هـ ـ ١٩٠٦م، المطبعة الأميرية ببولاق ـ القاهرة .
٢٥ ـ القرطبي ـ محمد بن أحمد الانصاري .
الجامع لأحكام القرآن ـ الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م .
مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية .
٢٦ ـ فهـمي ـ دكتور مصطفى أبو زيد .
فن الحكم في الاسلام . الناشر: المكتب المصري الحديث .
٢٧ ـ المرداوي ـ علاء الدين .
الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب أحمد ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م . الناشر: مطبعة السنّة المحمدية .
٢٨ ـ المنذري ـ زكي الدين عبدالعظيم بن عبدالقوي بن سلامة (٥٨١ ـ ٦٥٦هـ) .
مختصر صحيح مسلم تحقيق محمد ناصر الألباني ـ الطبعة الثالثة، سنة ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م .
٢٩ ـ النجدي ـ أحمد بن محمد المنقور .
الفواكه العديدة في المسائل المفيدة ـ طبع على نفقة الشيخ علي بن عبدالله آل ثاني ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م، منشورات المكتب الاسلامي ـ دمشق .
٣٠ ـ النسائي ـ أبو عبدالرحمن بن شعيب (٢١٤ ـ ٣٠٣هـ) .

سنن النسائي (المجتبي) ومعه زهر الربى على المجتبي للسيوطي ـ الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م ـ الناشر: مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة.

٣١ ـ النصيبي ـ محمد بن طلحة ـ المتوفى سنة ٦٥٢هـ.

العقد الفريد للملك السعيد. ـ سنة الطبع ١٣٠٦هـ ـ طبع في مطبعة الوطن ـ القاهرة.

٣٢ ـ النووي ـ محيي الدين.

المجموع شرح المهذب ـ مطبعة العاصمة، الناشر: زكريا علي يوسف ـ القاهرة.

٣٣ ـ الهيثمي ـ نور الدين علي بن أبي بكر ـ المتوفى سنة ٧٠٨هـ.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ـ الطبعة الثالثة سنة (١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).

الناشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت.

البحث الثاني:

التعليم في الأندلس حتى نهاية القرن الرابع الهجري

الدكتور إحسان عباس

التعليم في الأندلس حتى نهاية القرن الرابع الهجري

الدكتور احسان عباس

ليس من الـطبيعي أن يكـون هنـاك فاصـل زمني كبـير بـين فتـح الأنـدلس (٧١١/٩٢) وظهور حركة تعليمية شاملة، في شتى النواحي الأندلسية التي استوطنها المهاجرون الجدد، ذلك لأن المبادىء الأولية التأسيسية لكلٍّ طفل مسلم تتصل اتصالاً وثيقاً بالسنّ التي يبدأ فيها القيام بأداء الشعائر الدينية، وكان المهاجرون إلى الأندلس قد خبروا في مواطنهم الأصلية هذه النـاحية، فلم يكن من العسـير عليهم استئنافها في مواطنهم الجديدة، ومن الطبيعي أن يكون البيت مرحلة هامة في التعليم الأولي، ولكن طبيعة الأسرة الأندلسية التي تكون الأم فيها ـ في الغالب ـ غير محكمة للغة العربية، في المراحل الأولى من الاستقرار في الأقل، والقاء عبء توجيه الأبناء على الآباء الذين قد تصرفهم المهامّ الأخرى عن الاضطلاع الكامل بتلك المسؤولية، كل هذا ـ فيما أعتقد ـ عجَّـل بظهـور «المؤسسـة التعليمية» خارج البيت، واستدعى تكاثر أناس «محترفين» يقومون بعبء التعليم؛ ومع ذلك فان المصادر لا تتحدث بشيء يتصل بهذه الناحية الا قبيل نهاية عصر الولاة (حوالي ١٣٨/٧٥٥) إذ تخبـرنا أن الصميل بن حاتم مرَّ بمؤدب يعلم القـرآن وأن الغـازي بن قيس كان ملتـزمـاً للتـأديب بقرطبة أيام دخول الإمام

عبدالرحمن بن معاوية الى الأندلس (ت١٧٢هـ)[1].

وبانتقال الأندلس من عصر الولاة والتبعية للمشرق الى عصر الدولة المستقلة، شهدت الحركة العلمية (ومن ثم التعليمية) تطوراً متصاعداً بلغ ذروته في أيام الناصر (ت٣٥٠هـ) وابنه الحكم المستنصر (ت٣٦٦هـ) ثم الحاجب المنصور ابن أبي عامر (ت٤٠٠هـ)، ولم يتوقف هذا التصاعد الا عند نشوب الفتنة البربرية عند نهاية القرن الرابع، وما تلا ذلك من اضطرابات تمخضت عن السقوط النهائي للدولة الأموية، وقيام دول ملوك الطوائف، حيث يتخذ مسار العلم (والتعليم) خطّاً يشبه أن يكون جديداً دون مبارحة للأسس القديمة؛ ففي عصر سيادة الدولة الأموية وجدت الأندلس نفسها في موضع المنافس والمحتذي في آنٍ لمراكز العلم الكبرى كالقيروان والفسطاط وبغداد والبصرة والكوفة ومرو، وكانت صلتها بالمشرق ـ رغم الاستقلال السياسي ـ وثيقة، عن طريق الرحلة في طلب العلم (والحج إلى بيت الله الحرام) والعودة بالرواية عن العلماء، وبالكتب المشرقية في مختلف العلوم، وبهجرة علماء مشارقة (وهجرة كتب مشرقية) إلى الأندلس. ويكاد رصد تلك الهجرات ـ أو الرحلات المتبادلة ـ أن ينبئنا عن حركة متموجة في نمو الحركة العلمية بالأندلس؛ فالأندلس بعد عودة بقي بن مخلد من رحلته ومعه أمهات كتب الحديث وغيرها، ليست من الناحية العلمية مثلما كانت قبل عودته، والحياة اللغوية الأدبية ـ بعد وفود القالي الى قرطبة (٣٣٠/٩٤١) وقيامه بالتدريس فيها

(١) تاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية (تحقيق عبدالله أنيس الطباع، بيروت د.ت.) ص: ٦٣ وغاية القصة بيان جفاء الصميل وعنجهيته فانه سمع المؤدب أو صبيه يقرأ «وتلك الايام نداولها بين الناس» فقال الصميل: بين العرب؛ وفي حال الغازي بن قيس انظر طبقات النحويين واللغويين للزبيدي (تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم القاهرة ١٩٧٣) ص: ٢٥٤ والصلة لابن بشكوال» (ط. مصر ١٩٥٥) ص:١٠٨ (ويذكر ابن بشكوال أنه كان مؤدباً للأمراء، والأرجح ان هذا يمثل دوراً جديداً في حياته بعد عودته من رحلته المشرقية).

وفي الزهراء، انتقلت الى طور جديد، أعلى مستوى وأرحب جنبات من ذي قبل، لا لأن القالي خرّج عدداً كبيراً من العلماء وحسب، بل لأنه أهدى الأندلس مجموعة ضخمة من الكتب المحررة المضبوطة في مجال الشعر واللغة(٢)، وبذلك قدم لأجيال الدارسين خير أصول معتمدة. وليس هذان الا مثلين يمكن ان تضاف اليهما عدة أمثلة في هذا السياق.

وترافق الاستقلال السياسي أمور كثيرة كانت ذات أثر في تطوير الناحيتين العلمية والتعليمية من أهمها اتساع مرافق الدولة وازدياد الحاجة الى علماء ومتعلمين، ونمو طبقة غنية بيروقراطية تستطيع استخدام عدد كبير من المؤدبين لأبنائها، ونمو مدينة قرطبة ومعها المسجد الجامع الذي بدأه الأمير عبدالرحمن الداخل (سنة ١٧٠/٧٨٦) ثم زاد فيه الأمير محمد والخليفة عبدالرحمن الناصر وابنه المستنصر(٣)، حتى بلغ من كان يخدم الجامع في أيام المنصور ابن أبي عامر من أئمة ومقرئين وأمناء ومؤذنين وسدنة وموقدين وغيرهم من المتصرفين مائة وخمسة وتسعين شخصاً(٤). ويعد التوسع المستمر في المسجد الجامع بحقٍّ رمزاً لا للتضخم السكاني وحسب، بل لازدياد ضروب النشاط العلمي أيضاً. وقد واكب النموَّ في المدينة ازدياد عدد مساجدها، فبينما كانت مساجدها أيام الداخل ٤٩٠ مسجداً، قفز هذا الرقم في أيام الناصر وابن أبي عامر إلى ما يقارب ألفي

---

(٢) عن بقي بن مخلد والكتب التي عاد بها، انظر تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس لابن الفرضي (القاهرة ١٩٥٤) ص: ١٠٨-١٠٩، وانظر ثبتا بهذه الكتب التي دخل بها القالي الى الأندلس في فهرسة ابن خير ص: ٣٩٥ وما بعدها (ط. بيروت ١٩٦٣).

(٣) البيان المغرب لابن عذاري (تحقيق كولان وبروفنسال، نسخة مصورة، بيروت د.ت) ٢: ٥٨. ٢٢٨ (وانظر قطعة مأخوذة من نزهة المشتاق للادريسي في وصف المسجد الجامع، تحقيق وترجمة الفرد لامار - الجزائر ١٩٤٩) ووصفه في نفح الطيب للمقري ١: ٥٤٥ (تحقيق احسان عباس، بيروت ١٩٦٨).

(٤) البيان المغرب ٢: ٢٨٧-٢٨٨.

مسجد[٥]. وإذا كانت المدن الأندلسية الأخرى ـ ومعها البوادي الأندلسية ـ لا تستطيع مباراة قرطبة في هذا النمو، فانها كانت تجد كفايتها من المساجد، مع ازدياد مطّرد في عددها في الأحوال الطبيعية. ولعلني لا أستبق النتائج إذ أقول إنَّ هذا الاستكثار العام من المساجد من أهم الأسباب التي أخّرت ظهور «المدرسة» في الأندلس، بعد فترة تبلغ حوالي قرنين أو أكثر من ظهورها في المشرق، وثاني تلك الأسباب المهمة أن الدولة لم تتدخل في توجيه طلب العلم في الأندلس، بل تركته حراً خاضعاً لمبادرات فردية (باستثناء الحكم المستنصر كما سأوضح في ما يلي)، ولم تخصّص حبوساً لطلبة العلم، بل كانت الأحباس توقف للمساجد ودور المرضى وما أشبه ذلك؛ ونظرة واحدة في وثائق ابن العطار التي تمثل هذه الفترة توضح ما أعنيه، فليست فيه أية صورة لوثيقة تتحدث عن تحبيسٍ من أحد الأفراد أو من الدولة لتشجيع الطلاب أو لمساعدة المحتاجين منهم، وكل ما هنالك صورة تحبيسٍ لكتب «يستعيرها ثقات طلبة العلم للنسخ والمقابلة والدراسة» ولمصاحف كي «تُعارُ لمن يريد القراءة فيها»[٦]؛ لهذا يمكن القول إن أيَّ تدخّل للدولة في شؤون التعليم إنما كانت تمليه رغبة فردية أو حادثة ما، ولم تكن الدولة ترى في التعليم «نظاماً» تتعهده بالتشجيع العام أو بالرقابة على توجهاته؛ فإذا قرأنا أن الأمير عبدالرحمن الثاني أوحى الى دحون بن الوليد بفض الحلقة التي كان يعقدها في المسجد الجامع بقرطبة[٧]، فمثل هذا الخبر يحمل في تضاعيفه خشية الأمير من أن يكثر أتباع دحون، وهو قرشي قد ينافسه سياسياً، ثم هو يَظْهَرُ لطلّابِ العلم وهو يلبسُ

(٥) نفح الطيب ١ : ٥٤٠ وقدّر عدد المساجد في أيام المنصور بـ١٦٠٠، وتختلف التقديرات ففيها أن المساجد بلغ عددها ٣٨٣٧ أو ٣٨٧٧ ولعل ضخامة بعض الأرقام إنما حدثت من عدّ بعض المساجد «الفردية» التي كان المتعبد يتخذها لنفسه بين المساجد التي تقام فيها صلاة الجماعة.

(٦) كتاب الوثائق والسجلات لمحمد بن أحمد الأموي المعروف بابن العطار (ـ٣٩٩) تحقيق شالميا وكورينطي، مدريد ١٩٨٣؛ ص: ٢٠٦.

(٧) المقتبس لابن حيان (تحقيق الدكتور محمود مكي، القاهرة، ١٩٧١) ص: ٢٢٦.

الوشي، وذلك ما لا يفعله المتورعون من العلماء، وفيه مثار للقالة بين العامة. وإذا نقل الأمير عبدالله: الفقيهَ المفتيَ سعيد بن خمير من بلاط مغيث إلى قرب المسجد الجامع، فكان يتحلّق اليه الطلاب في المسجد ويفتي ويعقد الوثائق، فتلك رغبة خاصة من الأمير نفسه لأنه أراد أن يُسَهِّلَ على نفسه السماع من ذلك الفقيه[8]. وقد يعترض على هذا بقول بكر الأعمى يهجو ابن أرقم المؤدب[9]:

لا تيأسنَّ من الوزارةبعدما قال ابن أرقم خطة التأديب

فان هذا الشاعر سمّىٰ التأديب «خطة»، والخطة لا تكون إلا رتبة من المراتب التي تعتمدها الدولة، وتفسير هذا سهل، فان ابن أرقم أصبح مؤدباً للناصر، وكان يتقاضى عن عمله وظيفةً مقررة، وهذا يدخل في مفهوم «الخطة». نعم كانت الدولة تكرّم العلماء وتقرّبهم، وتضمن للكثيرين منهم مناصب عالية، وتستأنس بآرائهم في الأحداث، وكان المتعلمون ـ وبعض المعلمين ـ يصيبون رزقاً من الأوقاف العامة للمساجد، وكان هذا الأمير أو ذاك يخصّ عالماً أو عدة علماء بالإيثار، ولكن هذا يُخْرِجُ الدولة من أن تكون عاملاً عامداً في دفع عجلة التعليم بالأندلس، بل الأحرى أن تلك الحركة كانت تلقائية حافزها مزيج من التدين والتعيش في آن. وحين نمت تلك الحركة واشتد عودها بفعل العوامل التي تقدم ذكرها نما الوعي بقيمة العالم الاندلسي فلم تعد الرحلة مقصورة على المشرق، بل أخذ طلاب العلم يتنقلون من مدينة أندلسية الى أخرى للقاء الشيوخ، وانتعشت في الأندلس حرفة الوراقة، كما انتعش الشغف باقتناء الكتب، وكثرت المكتبات الخاصة، وفي طليعتها «بيت حكمة» الحكم المستنصر، التي كانت فهارسها تبلغ أربعاً وأربعين مجلدة، ومن أجل انمائها استخدم الحكم وسائل مختلفة، كتوظيف

(٨) ابن الفرضي ص: ١٩٥ وترتيب المدارك للقاضي عياض (ط. الرباط) ٥: ١٦٣.

(٩) جذوة المقتبس للحميدي (تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة ١٩٥٢) ص: ١٧٠، وفي أنَّ ابن أرقم كان يؤدب الناصر انظر طبقات الزبيدي: ٢٨٢.

الوراقين في المشرق والأندلس، واقتراح ضروب المؤلفات على العلماء الأندلسيين، وغير ذلك من وسائل[10]. وفي طليطلة جمع أحمد بن محمد بن عبيدة الأموي المعروف بابن ميمون (ـ٤٠٠/١٠٠٩) كثيراً من الكتب في كل فن، وكانت جلّها بخط يده، وكانت منتخبة مضبوطة صحاحاً[11]. وكان لعائشة بنت أحمد بن محمد بن قادم (ـ٤٠٠/١٠٠٩) خزانة علم كبيرة حسنة[12]. أما المكتبة التي كادت تضاهي مكتبة الحكم المستنصر فهي تلك التي جمعها القاضي أبو المطرف ابن فطيس (ـ٤٠٢/١٠١١)، وكان ثراؤه ـ كما كان ثراء عائشة بنت قادم ـ عوناً له في ذلك. فقد كان له ستة من الوراقين ينسخون له دائمًا لكل واحد منهم راتب معلوم، وكان متى علم بكتاب حسن عند أحد من الناس طلبه ليبتاعه وبالغ في ثمنه، فان لم يقدر على ابتياعه كلف من ينسخه له، ولما عرضت كتبه للبيع في الفتنة البربرية استمر البيع فيها مدة عام كامل، وكان الوقت وقت غلاء والناس يسارعون الى تحصيل لقمة العيش أكثر من مسارعتهم الى شراء الكتب، ومع ذلك كان مبلغ ما تحصّل من بيعها أربعين ألف دينار[13].

على أساس من الحرية التامة في شؤون التعليم نستطيع أن نفهم كل ما يتصل بتلك الفعالية المهمة سواء فيما يتصل بالمصطلح التعليمي أو بمراحل التعليم أو بالأماكن التي يمارس فيها، وبالطالب: متى يلتحق بالدراسة، وكم من السنوات يقضيها متعلمًا، ويعدد الطلاب، وبالمعلم وهل يؤجر على تدريسه أو لا، وما المواد التي يدرّسها،

---

(١٠) في وصف مكتبة الحكم والنهضة العلمية بالأندلس في زمنه، وشخصية الحكم «العالم» راجع كتابي تاريخ الأدب الاندلسي ـ عصر سيادة قرطبة (بيروت ١٩٦٩) ص: ٦٢-٧٢.

(١١) الصلة: ٢٧.

(١٢) المصدر السابق: ٦٥٤.

(١٣) المصدر السابق: ٢٢٩.

والأوقات والأيام التي يتمّ فيها ذلك، ونوع العقوبات التي يطبقها على تلامذته، إلى غير ذلك من شؤون.

١ ـ المصطلح التعليمي:

تتكرّر في المصادر ألفاظ «معلم» و«مؤدب» و«مكتب» وأقل منها وروداً «مدرس» و«أستاذ»[١٤] وتبدو اللفظتان الأخيرتان وكأنهما تشيران إلى الإجادة دون تحديد رتبة، بينما تنفرد لفظة «مكتّب» أو ما شابهها مثل: مؤدّب كتّاب، معلم كتّاب، معلم هجاء، مؤدب مكتب[١٥]، في تحديد الدور الذي يقوم به من أطلق عليه أحد هذه المصطلحات تحديداً دقيقاً. وليس من السهل وضع خط فاصل بين لفظتي «مؤدب» و«معلم» الا إذا استعملت لفظة «مؤدب» في الدلالة على من يعلم أبناء الخاصة، إذ أن لفظة «معلم» لم تستعمل في الحديث عن أحد أبناء الخاصة ـ فيما وصل إليه اطلاعي ـ الا مرة واحدة، وذلك حين يقول الحميدي في ترجمة أحمد بن محمد بن عبدالوارث: أخبرني أبو محمد علي ابن أحمد (أي ابن حزم) أنه كان معلمه[١٦]؛ ونلحظ في هؤلاء المؤدبين انهم قد ارتفعوا بعلمهم عن مستوى الكتّاب، مثل محمد بن إسماعيل النحوي المعروف بالحكيم الذي أدب المستنصر، أو الزبيدي العالم النحوي الذي أدب هشاماً المؤيد، أو يوسف البلوطي الذي كان يؤدب عند الحديريين (احدى الأسر الرفيعة) ويقرأ عليه أدب الكاتب لابن

(١٤) في جذوة المقتبس: ٣٠٦ ان غانم بن الوليد المالقي «فقيه مدرس وأستاذ في الآداب وفنونها مجود» وفي المصدر نفسه: ١٧١ ان بشارا الأعمى كان أستاذاً في العربية.

(١٥) انظر الوصف بالمكتب في تاريخ ابن الفرضي ٢: ٨٧، ١: ٣٦٣ والصلة: ٤٧، ٤٧٢ والجذوة: ٥٢ وورد في الصلة: ٥٧٤ ان موسى بن محمد الجهني كان محدّثا مكتباً، وهذا لا يصحّ، ولعل الكلمة «مكينا»، وفي مؤدب كتاب انظر ابن الفرضي: ٤٢، ٢٠٧؛ وفي معلم كتاب: ابن الفرضي: ٩٢، ١٤٧؛ ٢: ٤٦، ٤٧؛ وفي معلم هجاء: ابن الفرضي ٢: ١٠٠؛ وفي مؤدب مكتب: ابن الفرضي ١: ١٦٢ (ووصفه في الوقت نفسه بأنه كان معلمًا ـ وهذا يوحي بمرحلة لاحقة انتقل فيها من الكتاب لأن الرواية هنا تتصل بالسماع).

(١٦) الجذوة: ٩٩.

قتيبة واصلاح المنطق لابن السكيت ونحوهما من كتب اللغة[17]؛ كما نلحظ أن الطالب الواحد كان يعين له غير مؤدب واحد، فقد تعلم المستنصر على يدي عثمان بن نصر المؤدب والنحوي الحكيم وهشام بن الوليد الغافقي، وكان من مؤدبي المؤيد: الزبيدي وأحمد بن محمد المعافري وغيرهما[18]. والمرجح أن مؤدب أبناء العامة لم يكن أقل في المستوى العلمي من أبناء الخاصة، وان كان تميز الثاني قائمًا على الشهرة في تخريج المتأدبين، في الغالب. اما لفظة «معلم» فان عدم استعمالها إلا في تدريس أبناء العامة، يربطها بلفظة «مؤدب» الى مدى، ثم تفترق اللفظتان، إذ توحي لفظة «معلم» بتفاوت بين أبناء الحرفة الواحدة، كما توحي باتخاذ تلك الحرفة طوال الحياة، بينما تشهد الشواهد على أن المؤدب قد يتحوّل الى حرفة أخرى - أو يتابع تعلمه - بعد فترة من التأديب[19].

وقد كانت الحاجة الماسة الى التعلم تستدعي كثرة في أصحاب هذه الحرفة، وتزايداً مستمراً، وليس من السهل اعطاء رقم تقديري أو مقارب لما كانت عليه اعدادهم في أرجاء الأندلس، ولكن قد يفيدنا أن نتذكر بأن ابن الفرضي - وهو يذكر المتميزين - ترجم لما يقارب سبعين بين مكتّب ومعلّم ومؤدب في المدن الأندلسية المختلفة، ويذكر ابن حيان - بنقل ابن بسام - أن الذين أصيبوا من المؤدبين في معركة قنتيش عند قرطبة (٤٠٣/١٠١٢) كانوا نيفاً على ستين «أعريت سقائفهم في غداة واحدة منهم، وتعطّل صبيانهم لعدمهم»[20].

---

(١٧) انظر ابن الفرضي ٢ : ٥٤ وطبقات الزبيدي : ٢٧٨، ٢٩٨ وترتيب المدارك ٧ : ٣٨.

(١٨) ابن الفرضي ١ : ٣٤٨، ٢ : ١٧١ والحلة السيراء لابن الابار (تحقيق د. حسين مؤنس، القاهرة ١٩٦) ١ : ٢٥٧ وطبقات الزبيدي : ٢٧٨؛ وابن الفرضي ١ : ٦٢، ١٣٥.

(١٩) من أمثلة ذلك محمد بن عبدون الجبلي، فانه أدب بالحساب فترة ثم توجه لدراسة الطب وغيّر نهج حياته، طبقات ابن جلجل (تحقيق فؤاد السيد، القاهرة ١٩٥٥) ص: ١١٥ وكذلك الغازي بن قيس فانه بدأ مؤدباً ثم رحل الى المشرق فأخذ عن مالك وعاد فأصبح مؤدباً لأبناء الخاصة.

(٢٠) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام (تحقيق احسان عباس، بيروت ١٩٧٩) ١/١ : ٤٤.

٢ ـ مراحل التعليم :

للتعليم في الأنـدلس مرحلتـان واضحتـان وهما مرحلة الكتّاب ومرحلة ما بعد الكتّاب؛ وانما يأتي وضوحهما من التفاوت في المستوى العلمي ولكنهما في ما عدا ذلك قد تبدوان متداخلتين.

أ ـ مرحلة الكتّاب :

تعني هذه المرحلة عدة أمور، في أولها أن الكتّاب مكان محدد تمثله غرفة في دار أو مسجد خاص أو سقائف حول المسجد أو ركن في مسجد جامع (وهذا قليل)، يذهب إليه الصبيان في سنّ صغيرة ليلقنهم المكتّب فيه الهجاء ويحفظهم سور القرآن وبعض النحو والعربية والحساب، ويستعمل الصبيان فيه «ألواحاً»[٢١] يخطون عليها ما يتعلمونه ثم يمحونه بعد حفظه؛ وليس في المصادر أية إشارة الى أن الكتّاب الواحد كان يقوم بالتعليم فيه عدة مكتبين، بل إنّ هذه المبادىء الأولية التي لا بد منها للصبيّ كان يقوم بها معلم واحد، فإذا أخلَّ ببعضها تردد الصبي ـ فيما أقدر ـ إلى كتّاب آخر أو أرجأ دراستها إلى المرحلة الثانية. وطريقة التلقين هي الغالبة على هذا النوع من التدريس، يقول المعلم شيئاً يردده الطلبة بعده، وهذا لا يقتصر على الآيات القرآنية، بل يتجاوز ذلك الى القراءة وانشاد الشعر[٢٢].

وقد يفهم من بعض الروايات أن دخول الكتّاب لم يكن مقترناً بسن معينة، وأن الطالب قد يقضـي فيه ما شاء من السنوات دون تقييد؛ ولكني أميل الى الاعتقاد بأن التصرف الطبيعي كان يقضي بأن لا يتأخر التحاق الصبي بالكتاب عن السنة السابعة، الا اضطراراً خضوعاً لظروف قاهرة، فنحن نقرأ أن ابناً لعبدالعزيز بن الناصر دخل

(٢١) الجذوة: ٩٥ «ومال ابن عبد ربه الى مسجد. . واستدعى بعض ألواح الصبيان وكتب. . . .»

(٢٢) تاريخ افتتاح الأندلس: ١١٢ خطر (أمية بن عيسى) بدار الرهائن. . . ورهائن بني قيس ينشدون شعر عنترة.

الكتّاب (مع انه كان يستطيع أن يتخذ له مؤدباً خاصاً) فظهرت منه نجابة أعجبت أباه، فأرسل الأب أولَ لوحٍ كتبه ابنه إلى المستنصر وأرفقه بقوله:

هاك يا مولاي خطّاً مطّه في اللوح مطّاً
ابنُ سبعٍ في سنيه لم يطق للوح ضبطا[٢٣]

ثم نقرأ ان ابن جلجل سمع الحديث بقرطبة وهو ابن عشر سنين[٢٤] ولا تعارض في هذا، إذ إن سماع الحديث لا يكون في مرحلة الكتّاب، بل فيما بعده، ومعنى ذلك أن ابن جلجل كان يتمتع بذكاء متميز مكّنه من أن ينهي الكتاب في ثلاث سنوات أو أقل، ثم أخذ في سماع الحديث. وعلى هذا الأساس يجب ان نأخذ كل نص على حدة، حين يقترن الخبر بذكر السنّ، فيقال مثلا ان عبدالجبار بن فتح البلوي طلب العلم وهو ابن خمس عشرة سنة[٢٥]، ومعنىٰ هذا انه بدأ بذلك المرحلة الثانية، أو أن أحمد بن قاسم التاهرتي بدأ بطلب العلم وهو ابن خمس وعشرين سنة[٢٦]، فالأول طلب العلم في سن عادية والثاني تأخر. ويقول ابن رشيق الكاتب إنه كان في سن المراهقة بتدمير أول طلبه للنحو[٢٧]، وهذا أيضاً يعني أنه بدأ دراسة النحو ـ على نحو تخصصي لا على مستوى الكتّاب. ويمكننا أن نستنتج من هذه النصوص أن فترة الكتاب لم تكن تقلّ عن ثلاث سنوات وأنها ربما امتدت إلى خمس سنوات أو ست، وربما تجاوزت ذلك لدى غير النجباء.

---

(٢٣) الجذوة: ٢٧٠ والحلة السيراء ١: ٢٠٨.

(٢٤) الذيل والتكملة لابن عبدالملك المراكشي (تحقيق احسان عباس، بيروت ١٩٦٤) ٤: ٦٢.

(٢٥) ابن الفرضي ١: ٣٢٦.

(٢٦) الصلة: ٨٦ وهنا لا بد من ان نذكر ان التاهرتي دخل قرطبة وهو ابن ثمانية اعوام (سنة ٣٣٤) فهو غريب لم تسمح له ظروفه بأن يبكر في طلب العلم.

(٢٧) الجذوة: ١١٥.

وليس لدينا أي خبر عن عدد الطلاب الذين كانوا يخضعون لاشراف مكتب واحد، ولا عن الساعات التي كانوا يقضونها يومياً في الكتّاب، أما أيام التدريس فيمكننا أن نقدّر أنها تشمل كل أيام الاسبوع ما عدا يوم الجمعة والعيدين، وربما صحَّ لنا ان نتصوّر بأن ساعات التدريس كانت تقلّ في رمضان عما هي عليه في الشهور الأخرى. ولا تستوي المدينة والأرياف في هذا التقدير، ففي حال البوادي والأرياف قد يذهب بنا الظن الى أن الطلاب ـ أو بعضهم ـ كانوا ينقطعون عن الحضور في أيام القطاف والعصير والحصاد والدياس[٢٨] مساعدة منهم لأهلهم، خصوصاً وان الحضور لم يكن إجبارياً، لأنه مرتبط بالأجر الذي يدفعه الطالب للمعلم.

ولنا أن نقرر أن تقاضي الأجر على التعليم مما يميز فترة الكتّاب لأن معلم الكتّاب لا يجد وسيلة أخرى يرتزق منها، بل ان كثيراً من المؤدبين في المرحلة التالية كان يرتزق بحرفته، ويدافع عن حقه في الارتزاق بها؛ وأن فكرة التخلي عن الأجر جملة لم تكن قاعدة الا في الطور النهائي من مرحلة ما بعد الكتّاب، وهي طور التخصص الكلي في الفقه أو الحديث أو القراءة أو العربية، ذلك لأن أكثر القائمين على هذه العلوم في ذلك الطور كانوا ـ في الجملة ـ من المتورعين الذين يعتمدون في تعيشهم على مورد خارج نطاق العلم، كما سأوضحه من بعد. وكان سعي مؤدب العامة وراء الرزق عن طريق التأديب مشروعاً لا لأنه يأخذ لقاء ما يعطي وحسب، بل لأنه كان إذا نظر الى ما يناله مؤدب الخاصة من مكافآت وهدايا، عُدَّ امرءاً ذا دخل متواضع كثيراً. ولهذا حرص مؤدبو أبناء العامة على نيل مكافأة لهم جرى بها العرف كانوا يسمونها «الحَذْقَة»، وهي ما يناله المعلم من تلميذه بعد أن «يحذق» القرآن ـ أو يحذق التعليم جملة ـ زيادة على الأجر المقدر؛ ذكر أن رجلاً حاكر (أي لاحى وخاصم) بعض المؤدبين في الحذقة، وحرمهُ منها، وتجادلا،

(٢٨) الدياس: دَرْسِ السنابل في البيدر.

«وتعصب له المؤدبون بقرطبة وأشفقوا ان ينفتح عليهم في ذلك باب منع» فلجأوا الى الغازي بن قيس، (وكان من قبل زميلا لهم فارتفعت منزلته حين درس في المشرق وعاد مؤدبـاً للخاصة) وقالوا له: يا سيدنا ـ تعريضاً له بالتأديب ـ عرضَ لنا كيت وكيت، فحكم الغازي على الرجل المماحك بدفع الحذقة، معتمداً على أن ذلك مما جرى عليه العرف بين الناس[٢٩]. ومثل ذلك في اقتران التأديب بالحاجة الى الحصول على مورد رزق، حال أحمـد بن محمـد الأعـرج، فانّ حاله اختلت بعد أن تزوج ورزق أطفالاً «فجعـل التأديب عوناً له على ما لزم من مؤونتهم»[٣٠]. ان تقاضـي المؤدبين للأجور (سواء في دور الكتّاب أو فيما يليه) أمر لا يخضع للشك أبداً. ففي صور العقود التي كانت تكتب لدى استخدام مؤدب ذكرٌ لمقدار ما يدفع اليه من دنانير وقمح وزيت، وربما تضمن العقد مقدار ما يدفع له في العيدين وعند الحذقة[٣١] بل إن أخْذَ الأجر ـ رغم كراهية بعضهم أخذه على تعليم الفقه والفرائض والنحو والشعر والعروض[٣٢] ورغم تحرج المتورعين عن أخذ أي شيء لقاء التعليم ـ أصبح يخضع لاجتهاداتٍ متضاربة، وربما كان التساهل في أخذه هو المظهر الأقوى. سأل محمد بن فطيس الالبيري شيخه محمد بن عبدالله بن الحكم (السائل أندلسي والمسؤول مشرقي) العالم يأخذ أجره على قراءة العلم؟ قال: فضرب الدفتر الذي كان بيدي من أسفله حتى ارتفع الى وجهي . . وقال لي: جائز عافاك الله. حلالٌ أن لا أقرأ لك ورقة إلا بدرهم، ومن أخذني ان أقعد معك طول النهار وأدعَ ما يلزمني من أسبابي ونفقة عيالي؟[٣٣] ولما قام المستنصر بخطوته

---

(٢٩) طبقات الزبيدي: ٢٥٦.

(٣٠) طبقات الزبيدي: ٢٩٩.

(٣١) أوردها الدكتور محمد عبدالحميد عيسى في كتابه «تاريخ التعليم في الأندلس (دار الفكر العربي ١٩٨٢) ص: ٤٧٨ وذكر انها ترد في مخطوطة ابن العطار ولم أجدها فيه.

(٣٢) المصدر السابق، ٤٧٩ وهذا يعني أن الأجر مباح تماماً في فترة الكتّاب.

(٣٣) الجذوة: ٧٩.

التنظيمية في حال التعليم كان دفع المرتبات لمن عينهم لتعليم أولاد الفقراء في رأس تلك الخطوة، ومعنى هذا انّ من يقدر على دفع الاجرة عن ابنه دفعها، ومن لم يقدر على ذلك فالدولة تقوم بذلك نيابة عنه ـ في قرطبة وحدها دون سائر الاندلس.

ويتلخص ما قام به الحكم المستنصر من إصلاحات فيما يلي:

١ ـ وسّع جامع قرطبة، فلم يضف مساحة جديدة لاستيعاب المصلين وحسب، بل فتح المجال لمزيد من حلقات العلم فيه.

٢ ـ حبس على المسجد ريع كلٍّ ما ورثه عن أبيه في جميع كور الأندلس وأقاليمها، وفي هذا انعاش لكل من يتصل بالمسجد من خلال عمل يقوم به، ومنها التعليم (والقراءة على وجه الخصوص).

٣ ـ بنى في قرطبة وأرباضها ٢٧ مكتباً لتعليم أولاد الضعفاء والمساكين منها ثلاثة حول المسجد الجامع وباقيها في الأرباض.

٤ ـ حبس حوانيت السراجين بقرطبة على المعلمين في تلك المكاتب(٣٤).

فإذا أضفنا هذه الخطوة الى ما قام به الحكم في النهوض بالتأليف وفي استقدام الكفايات المتميزة من الأندلس ومن خارجها، عرفنا ما كان له من أيادٍ جسام في النواحي الثقافية بعامة.

ولا أختم الحديث عن مرحلة الكتّاب قبل أن أذكر بأن ما يميزها عن المرحلة التالية تطبيق العقوبات البدنية، ففي هذه المرحلة يتواكب التعليم مع الشعور بالالزام، ومع اقتران أخذ المعلم للأجر وتعليقه سمعته في اجتذاب الطلبة على مدى نجاحه في التأديب.

أما المرحلة التالية فتتجلى فيها حرية الاختيار، لأن الطالب يؤمّ مؤدباً أو شيخاً طارت سمعته في التعليم، بملء ارادته، فإذا لم يفد منه تحول الى غيره. ولقد كان

---

(٣٤) البيان المغرب ٢: ٢٣٤، ٢٤٠، ٢٤٩.

المجتمع لا يرى بأساً في الأخذ بالعقوبة دون مبالغة واستقصاء. ومن أشفق على بنيه من العقوبة، فذلك هو الاستثناء، مثل ابن السليم الذي كان شديد المحبة لبنيه، ولذلك كان يوصي مؤدبهم أن لا يضربهم، فقال له المؤدب: كيف يتعلمون بلا ضرب؟[٣٥]. وتقول الأوامر النظرية انه يجب ألا يؤدب الصبي أكثر من خمسة أسواط للكبير وثلاثة للصغير وتكون من الشدة على قدر احتمالهم[٣٦] ولكنا لا نملك معلومات تعبر عن الجانب العملي في هذه المسألة.

ب ـ مرحلة ما بعد الكتّاب:

يحكم الطالب في هذه المرحلة قسطاً من الثقافة الاساسية، ثم إذا شاء التميز تمهَّر في واحد أو غير واحد من العلوم. ولدى الطالب مجال للأخذ عن غير واحد من المؤدبين لتفاوتهم في ما يحسنونه، فبعضهم يتقن القراءات وبعضهم ينفرد باتقان العربية أو بالنحو أو بالحساب أو بالأدب، أو يجمع بين العربية والحساب أو بين الشعر والنحو[٣٧]، وقليل منهم كان يجمع بين اكثر من علمين مثل عفير بن مسعود الذي كان حافظاً للغة والأخبار والأيام ومشاهد النبي ورواية الشعر؛ وابن الأصفر المكفوف الذي كان مؤدباً بالقرآن

---

(٣٥) ترتيب المدارك ٦: ٢٨٦.

(٣٦) رسالة ابن عبدون في الحسبة (ضمن ثلاث رسائل، تحقيق ل. بروفنسال، القاهرة ١٩٥٥) ص: ٢٥ والرسالة تمثل فترة لاحقة للفترة التي يتناولها البحث، وانما اقتبس منها للتمثيل وحسب.

(٣٧) في بعض المؤدبين بالقراءات انظر ابن الفرضي ١: ٦٧، ٩٧، ١٣٤، ٣٧٩ ـ ٢٨٠، ٣٨٣، ٢: ١٠٦ والصلة: ٨٧ وطبقات الزبيدي: ٢٨٥ وترتيب المدارك ٧: ٢٩٦؛ وفي بعض المؤدبين بالعربية انظر ابن الفرضي: ١: ٢٦٧، ٢: ٧٧، ٩٧ وطبقات الزبيدي: ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣٠٥، ٣٠٨، وبالنحو: ابن الفرضي ١: ٢٠٣، ٣٣٤، ٢: ٤٧؛ وبالحساب: ابن الفرضي ١: ١٢٦، ١٩٩، ٢٧٧؛ وبالأدب: جذوة المقتبس: ١٤٢، ٢٤٨؛ وبالعربية والحساب: طبقات الزبيدي: ٣٠٨؛ وبالنحو والشعر: ابن الفرضي ١: ١١١ وطبقات الزبيدي: ٢٩٢.

والشعر والحديث والنحو؛ وابن أبي جرثومة الذي كان يؤدب بالنحو والحساب والعروض والقرآن[٣٨].

ولسنا نعرف ما هي الكتب التي كان الطلاب يدرسونها في كل فن، ولكننا نقدر أنها كانت تتكاثر أو تتغير بحسب ما كان يصل من كتب مشرقية أو ما يجدّ على الساحة الأندلسية من مؤلفات: نعم نقدر أن الموطأ والعتبية والمدونة كانت في مقدمة ما يدرس في المذهب، وأن أصول كتب الحديث كانت متداولة، وان كتاب أدب الكتّاب لابن قتيبة واصلاح المنطق لابن السكيت كان ما يدرسه الطلاب في العربية، وان أبا عبدالله الغابي كان يقرأ عليه شعر أبي تمام[٣٩]؛ وان الرباحي لدى عودته من المشرق أحدث ثورة في تعليم النحو: فقد كان المؤدبون قبله إنما يلقنون تلاميذهم العوامل وما شاكلها، دون أن يأخذوا أنفسهم بعلم دقائق العربية غوامضها والاعتلال لمسائلها، وكانوا لا ينظرون في إمالةٍ ولا إدغام ولا تصريف ولا أبنية، حتى إذا عاد الرباحي، نهج لهم تلك الطرائق، ورفع من مستوى علم النحو، والظنُّ قويٌّ بأن الرباحي جعل همه شرح كتاب سيبويه الذي حمله عن أبي جعفر النحاس[٤٠]. ولما جاء القالي بعدد من كتب اللغة والنحو والدواوين الشعرية دخلت هذه الدراسات في دور جديد، ويجب أن نضيف الى ذلك ان كل مؤلَّف كان قابلاً للأخذ والقراءة، فقد كتب الناس عن ابن عبد ربه تصنيفه وشعره، ولما صنف ابن حزم الصدفي تاريخاً للمحدثين قرأه الناس عليه، وسمع الناس بالمسجد الجامع بالزاهرة على ابن العطار كتابه في الوثائق، وكان عبد الملك بن حبيب لا يقرىء مع الموطأ الا تواليفه[٤١]، والمجال واسع يكاد لا يأتي عليه حصر. وجملة القول

---

(٣٨) ابن الفرضي ١ : ٣٨٥ وطبقات الزبيدي: ٣٠٣، ٢٩١.

(٣٩) طبقات الزبيدي: ٢٩٠.

(٤٠) طبقات الزبيدي: ٣١١، ٣١٢.

(٤١) ابن الفرضي ١ : ٥٠، ٥٦ والصلة: ٤٦٠ وترتيب المدارك ٤ : ١٢٤.

أنه لم تكن هناك ـ في هذه الفترة من حياة الاندلس على الأقل ـ «كتب مقررة»، لا بد أن تكون الأساس المشترك للتثقيف.

وفي هذه المرحلة لا يحتاج المؤدب ـ أو الشيخ ـ الى مراقبة ألواح أو ما يشبهها، وضبطها، ولذلك فان عدد الطلاب غير محدد. كما كانت الحال في الكتّاب، ولعل الشيء الوحيد الذي يفترض تحديد العدد هو طاقة المكان نفسه، ففي إحدى الدور كان عدد الذين يقرأون على الشيخ نيفاً وأربعين[٤٢]، بينما كان الطلبة الذين يتبعون عبدالملك بن حبيب وهو خارج من المسجد نحو ثلاثمائة بين طالب حديث وفرائض وفقه وإعراب[٤٣] وكان الذين يسمعون الموطأ من يحيى بن عبدالله الليثي أزيد من خمسمائة[٤٤] ويقول ابن الفرضي في وصف سماع الطلبة للموطأ على يحيى بن عبدالله نفسه: ولم أشهد بقرطبة مجلساً أكثر بشراً من مجلسنا في الموطأ (دون تحديد لعدد الطلاب) الا ما كان من بعض مجالس يحيى بن عائذ[٤٥]، ويجب أن نقرر بأن الكثرة غير العادية هذه إنما كانت تتميز بها مجالس الحديث.

وكان المؤدب ـ أو الشيخ ـ يختار الأوقات التي تناسبه للتدريس فكان عبدالملك بن حبيب قد رتب الدول عليه يومياً ـ كل يوم ثلاثين دولة ـ، وكان يحيى بن عبدالله الليثي يسمع الموطأ في غدوات أيام الجمع، وكان يحيى بن مالك بن عائذ يملي في المسجد الجامع كلَّ يوم جمعة، وكان ابن المكوي يُتَكَلَّم عنده يوم الاثنين في الموطأ وما شاكله ويوم الثلاثاء في المدونة والمستخرجة وما جانسها، وابن الشرقي يتولى القراءة بنفسه ما بين الظهر والعصر كل يوم اثنين وخميس، كما يخبرنا القالي في مقدمة أماليه أنه أملى كتابه هذا

---

(٤٢) الصلة: ٤١.

(٤٣) ترتيب المدارك ٤: ١٢٤.

(٤٤) ترتيب المدارك ٦: ١٠٨.

(٤٥) ابن الفرضي ٢: ١٩٠.

في الأخمسة بقرطبة وفي المسجد الجامع بالزهراء[٤٦].

وهذه الحرية في اختيار الزمان تواكبها حرية مماثلة في اختيار المكان، فكل الاماكن صالحة لتلقي العلم، وخيرها المسجد الجامع في كلٍّ بلد، لأنه أرحب صدراً للتحلّق، وفيه يجلس المرموقون من العلماء، وتوحي لفظة «حلق» أو «تحلق» او ما يشتقّ منهما أن نَصْبَ حلقـةٍ في المسجـد الجامع كان ـ فيما يبدو ـ لا يتمُّ إلا بإذن من القائمين على المسجد، أو بإذن من الدولة، مع اعتراف بدرجة علمية متميزة، وهذا لا يتنافى وما قلناه من حرية التعليم وعـدم تدخـل الـدولـة فيه، فان من شأن القيِّـم على المسجد (أو المحتسب) أن يضبط أمور المسجد، فلا يسمح بتداخل الحلقات فيه أو بكثرة الضوضاء وما الى ذلك[٤٧] على ان التفاف الطلبة حول أستاذهم يمكن أن يتم أيضاً في المسجد الخاص بالأستاذ أو في داره أو في جنينته أو في الحقل أو في الدكان أو في السجن، فحيثما وجد الأستاذ وجد العلم.

وقد يفيد إيراد مثال على كل حالة من الحالات المذكورة: فأبو عمر ابن عفيف كان يعظ النـاس في مسجـده[٤٨] وكـان تلامـذة أحمـد بن سعيد بن كوثر الانصاري يتجمعون في داره وهم نيف وأربعون، يقول أحد تلامذته: «فكنا ندخل في داره في شهر نونبر ودجنبر وينير في مجلس قد فرش ببسط الصوف مبطنات، والحيطان باللبود من كل حوك، ووسائد الصوف، وفي وسطه كانون في طول قامة الانسان مملوءاً فحمًا يأخذ دفئه

---

(٤٦) ترتيب المدارك ٤: ١٢٤ وابن الفرضي ٢: ١٩٠، ١٩٢ وترتيب المدارك ٧: ١٢٩، ١٩٣ وأمالي القالي ١: ٣ ويقول ابن خير (الفهرسة ٣٢٥) ان أبا علي أملاه على بني ملول وغيرهم من أهل قرطبة بالزاهرة ثم زاد فيه فبلغه ستة عشر جزءاً للعامة، ثم زاد فيه فبلغه عشرين جزءاً لأمير المؤمنين (أي المستنصر).

(٤٧) انظر نماذج من النص على التحليق في المسجد: في طبقات الزبيدي: ٢٥٦ وابن الفرضي ١: ٢١١، ٢٥٢ وترتيب المدارك ٤: ٢٤٩، ٤٧٠، ٥: ١٦٤، ١٦٥.

(٤٨) ترتيب المدارك ٨: ٨.

كل من في المجلس»(٤٩) وكـان الـطلبـة يحتشدون حول أحمد بن خالد وهو يعمل في الأندر(٥٠)، كما كان طلاب ابن باز يذهبون الى المنية الخاصة به فيقرأون عليه وهو يزرع والقُفَيْفَةُ في يده(٥١). وكان علي بن عيسى الطليطلي يعقد الدرس في جنة له باحدي قرى طليطلة(٥٢)، وكذلك كان يفعل عبدالأعلى بن وهب، أعني انه كان يلقي درسه في جنة له بقرب مقبرة قريش(٥٣). وكان ابراهيم بن مبشر البكري يقرىء في دكانه(٥٤) ولما سجن ابن فرج صاحب كتاب الحدائق كان الطلبة يدخلون اليه في السجن ويقرءون عليه اللغة وغيرها(٥٥).

ان كثيراً من هؤلاء العلماء الـذين مرّ ذكـرهم في الفقرة السابقة، وأمثالهم في الطريقة، لم يكونوا يبيحون لأنفسهم أخذ أجر على التعليم، لأخذهم بالأشدِّ فيما يأثرونه من مذهب مالك، واكتفاء بما يعتقدونه رزقاً حلالاً، مثل العمل في الزراعة أو الوراقة أو التجارة. ولدينا أمثلة كثيرة على أنواع الحرف التي كان يزاولها هؤلاء الشيوخ ويتخذونها باباً للرزق يغنيهم عن أعطيات السلطان أو أجور التعليم(٥٦)، بل ان بعضهم كابن وضاح الذي كان معلم أهل الاندلس العلم والزهد، والذي لم يكن له شغل غير العبادة ونشر العلم كان يعتمد في قوته على ما يرسله اليه إخوانه، وكان له ابن اخت يبعث اليه كل ليلة ما يأتدم به(٥٧). لا بل ان بعض هؤلاء الشيوخ كانوا يُفضلون على طلابهم بما

---

(٤٩) الصلة: ٤١.

(٥٠) ترتيب المدارك ٥: ١٧٥.

(٥١) الصلة: ٣٣-٣٤.

(٥٢) ترتيب المدارك ٦: ١٧١.

(٥٣) ترتيب المدارك ٤: ٢٤٨.

(٥٤) الصلة: ١: ٨٩.

(٥٥) الصلة: ١: ١١.

(٥٦) انظر على سبيل المثال: ترتيب المدارك ٧: ١١٦، ١١٩، ١٢٤، ٢١١؛ ٦: ١٣٠، ٢٨٢.

(٥٧) ترتيب المدارك ٤: ٤٣٧، ٤٣٨.

يقدرون عليه، كلٌّ على حسب استطاعته، فكان عبدالأعلى بن وهب إذا حضر وقت غدائه أشرك الطلبة فيه، وهو يتألف من خبز وبعض البقول التي تستنبت في جنته، وكان يحيى بن عبدالله في نهاية مجلسه يقدم للطلبة ما يأكلونه من ثمار بستانه وينشطهم للأكل، فإذا فضل شيء دفعه الى الغرباء يحملونه الى منازلهم، وإذا كان الشيخ ميسور الحال مثل أحمد بن سعيد بن كوثر ـ قدم لطلبته، واكثرهم يفد إليه من نواح بعيدة، ثرائد بلحوم الخرفان بالزيت العذب، وأحياناً ثرائد اللبن بالسمن والزبد، ثم يختم الوجبة بلونٍ آخر[٥٨].

ولم يكن لدى الطلاب ـ ولا عند شيوخهم ـ برنامج متدرج لما يجب أن يدرسوه من مواد، فإذا قلنا ان قمة الدراسة هي النحو أو الفقه أو الحديث أو الطب، كانت الأسس الأولى كالمبادىء العامة في النحو واللغة وتفسير القرآن وبعض الشعر هي الزاد الذي تبنى عليه المرحلة الختامية، فأما في ما عدا ذلك فقد يدرس الطالب أي علم شاءه دون تقيد بترتيب معين. وقد مرّ بنا ان ابن جلجل بعد أن أنهى مرحلة الكتّاب ابتدأ بالحديث في سن مبكرة، وبعد أربع سنوات (أي سنة ٩٥٨/٣٤٧) توجه نحو دراسة الطب، وبدأ يمارس التطبيب بعد عشر سنوات (٩٦٧/٣٥٧) وفي العام التالي نجده يَدْرُسُ كتاب سيبويه على الرباحي[٥٩]. ويحدثنا ابن الفرضي أنه بدأ بسماع حديث الموطأ على يحيى بن عبدالله الليثي حين كان في حدود السادسة عشرة (أي عام ٩٧٦/٣٦٦) ثم سمع على الشيخ نفسه كتاب التفسير لعبدالله بن نافع، ثم انصرف عن طلب الحديث والتفسير الى النظر في العربية. ولم ينته من ذلك إلا سنة (٩٧٩/٣٦٩) ثم عاد الى السماع من الشيوخ في مختلف أنحاء الأندلس حتى عام ٩٩٢/٣٨٢ حين ارتحل الى المشرق

---

(٥٨) ترتيب المدارك ٤: ٢٤٨، ٦: ١٠٩ والصلة: ٤١.

(٥٩) الذيل والتكملة ٤: ٦٢.

للقاء شيوخ آخرين بالقيروان ومصر ومكة وغيرها من البلدان التي حلَّ بها[٦٠].

هذه هي الصورة العامة التي كان يمكن للدارس أن يستقرئها من المصادر وتبقى بعد ذلك بضع نقاط تكمل الصورة:

١ ـ لا ريب أنه كان للمرأة دور في الحياة التعليمية، ولكنه دور يتميز بشيء من الخصوصية، إذ لا نتصوّر أن البنت كانت تذهب الى الكتاب، ولكن كان يقوم بتعليمها في البيت معلمة أو معلم؛ وعلينا أن نتذكر أن الجواري كن يحرزن أنواعاً من العلوم ويقمن بالتعليم في البيوت التي ينتمين اليها، ويقول ابن حزم في الجواري «وهن علمنني القرآن ورويني كثيراً من الأشعار ودربنني في الخط»[٦١]. وفي مدى الاستعداد الثقافي لدى الجواري يقول ابن الكتاني في جوار قام بتعليمهن: «وهن الآن عالمات حكيات فلسفيات هندسيات موسيقاويات اسطرلابيات معدلات نجوميات نحويات عروضيات أدبيات خطاطات»[٦٢]. وهبنا قلنا إن هذه مبالغات نخّاسٍ يريد ترويج سلعته، يبقى ما يثبت للجواري دوراً هاماً في التعليم. وقد ذكرت المصادر بعض المعلمات مثل فخر المعلمة[٦٣] وغالبة بنت محمد المعلمة[٦٤] ومريم بنت أبي يعقوب السُّلْبي التي كانت تعلم الأدب[٦٥].

٢ ـ ثمة ظاهرة ليس من السهل تفسيرها في مجال الحياة التعليمية بالأندلس وهي التنويه بأن الشيخ الفلاني كان الذين يختلفون الى مجلسه لتلقي العلم عنه هم أبناء الملوك

---

(٦٠) ابن الفرضي ٢ . ١٩٠ والصلة: ٢٤٦ـ٢٥٠.

(٦١) طوق الحمامة في رسائل ابن حزم (تحقيق احسان عباس، بيروت ١٩٨٠) ١ : ١٦٦.

(٦٢) الذخيرة ١/٣ : ٣٢٠.

(٦٣) ابن الفرضي ١ : ٣٩٥.

(٦٤) الصلة: ٦٥٣.

(٦٥) الجذوة: ٣٨٨.

وأبناء الأكابر، كما هي الحال عند ذكر محمد بن خطاب النحوي الأزدي وعبدالملك ابن حبيب ويحيى بن مالك بن عائذ(٦٦). اذ لك تنويه بالمكانة الاجتماعية للعالم إلى جانب المكانة العلمية؟. لعل ذلك كذلك، والا فان العالم يستحقُّ الثناء لعلمه ولقدرته على تخريج الطلبة المتميزين، وليس التفوق في العلم وقفاً على أبناء الملوك والأكابر.

٣ ـ لا تنصُّ المصادر على المنافسة بين الشيوخ في اجتذاب الطلبة، وربما كان مردّ ذلك الى عدم بروز الدافع المادي في الاقبال على التعليم، والى ان شهرة الشيخ تكفل له إقبال الاعداد الغفيرة من الطلاب؛ وثمة نموذج واحد من هذه المنافسة يذكره الزبيدي، وذلك أن العجلي حين قدم من العراق الى الأندلس وأخذ يملي انجفل اليه الناس وتركوا مجلس محمد بن عبدالسلام الخشني، فأرسل هذا أحد تلامذته ليحضر مجلس العجلي، فأخذ عليه التلميذ أخطاءً مما جعل الناس ينفضون عنه، فكان ذلك مما سـرَّ الخشني(٦٧). وهنا قد تكون المحافظة على السمعة العلمية عاملاً في هذه «المؤامرة» الصغيرة.

٤ ـ لا نعرف في هذه الفترة نشاطاً تأليفياً في مجال التربية الا اذ استجزنا ان نعد كتاب «آداب المعلمين» لأحمد بن محمد بن عفيف(٦٨) من نتاج هذه الفترة إذ توفي مؤلفه بعد الأربعمائة (ـ٤٢٠/١٠٢٩). كذلك نجد ان التنظير التربوي كان بسيطاً، وأهم ما نجده اصرار أبي عبدالله ابن عتاب على ضرورة الاجازة للطالب «وإنْ

---

(٦٦) الجذوة: ٥٠ «كان يختلف اليه في علم العربية أولاد الأكابر وذوي الجلالة» وترتيب المدارك ٤: ١٢٤ «أكثر من يختلف اليه الملوك وأبناؤهم وأهل الأدب» وابن الفرضـي ٢: ١٩٢ «فسمع منه ضروب من الناس وطبقات من طلاب العلم وأبناء الملوك.. الخ».

(٦٧) طبقات الزبيدي: ٢٧٥.

(٦٨) الصلـة: ١: ٤٣.

سمع الديوان والحديث قراءة على المحدث أو منه لجواز السهو والغفلة»[٦٩].
وكذلك وجد إزاء الحاجة العامة الى الفتيا من يحدّد السمات والشروط التي لا بد من ان تتوفر في الفقيه وهي: الاكتمال، والبراعة في حفظ الرأي، ورواية الحديث، وتمييز الرجال وطبقاتهم، واحكام عقد الوثائق، ومعرفة الاختلاف، ومعرفة التفسير ومعاني القرآن؛ فإذا لم يحرز كل هذه الأمور لم يجز أن يسمى فقيهاً وظل اسم «الطالب» أليق به[٧٠] ذلك هو رأي محمد بن أبي دليم، ولكن انطباقه على الواقع حينئذ غير دقيق.

ولا بد ان ننتظر ظهور ابن حزم ثم ابن العربي لنرى شيئاً من التنظير المنظم، فأما الأول فوضع برنامجاً للتعليم يحدّد فيه الكتب الضرورية ومراحل الدراسة وموضوعات الدراسة، ويدخل تعليم المنطق والفلسفة والعدد في صلب منهاجه المقترح، الا أن الأندلس لم تصخ لدعوته، وأما الثاني فكان يقترح اعادة النظر في المنهاج التعليمي بكامله، واضعاً سلمّا جديداً للأولويات.

---

(٦٩) ترتيب المدارك ٨: ١٣٨.

(٧٠) ترتيب المدارك: ٦: ١٥١.

البحث الثالث:

التسعير الجبري في الفقه الإسلامي المقارن

الدكتور محمد فتحي الدريني

التسعير الجبري في الفقه الإسلامي المقارن

الدكتور محمد فتحي الدريني

أولاً: مقدمة

يمتاز التشريع الإسلامي، بترتيب الجزاء الدنيوي الملائم والناجع ـ ان لم يكن نصاً فآجتهاداً ـ على البواعث غير المشروعة إذا اتخذت مظهراً لها من الأفعال والتصرفات المادية والمعنوية ـ ولو كانت في الأصل مشروعة بمقتضى حق أو اباحة ـ توصلاً الى تحقيق غرض غير مشروع مآلا، هذا اذا وقع، فضلاً عن وجوب قطع التسبب في استمراره مستقبلاً. أما إذا كان متوقعاً لزوم هذا المآل، ووقوعُهُ في غالب ظنِّ الـمُجتهد، وجب منع التسبب في إيقاعه ابتداءً، لأن اتقاء الوقوع خير من الرفع والإزالة بعده، وقد يطول أمد إزالته ويعسر، ومن هنا تقرر في فقهنا أن: «الضرر يُدفع بقدر الإمكان»[1] درءاً للمفاسد والأضرار عن المجتمع قبل حدوثها، وصيانة لكافة كياناته: الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية، والعسكرية، وأصول عقائده، وقيمه، وآدابه، وسائر مناحي حياته، أن تتسرب إليها عوامل التهافت والانهيار.

وتأسيساً على هذا، **فان كل فعل في الأصل مشروع، يصبح غير مشروع، إذا أفضىٰ الى مآل ممنوع**[2].

على أن هذا **«الفعل المشروع في الأصل»** تُمنع ممارستُه أيضاً، بقطع النظر عن

---

(١) المادة ٣١ من مجلة الأحكام العدلية.

(٢) أصول التشريع الاسلامي: ص١٩ لكاتب هذا البحث ـ مطبعة دار الكتاب ـ ١٩٧٦ ـ دمشق.

بواعثه، إذا لزم عنه مآل ضَـرَري راجح، ولا سيما إذا كان عاماً، بل ولو كان القصد حسناً، ويصبح جريمة اجتماعية كبرى، كما في حالة الاحتكار، إذ العبرة بالنظر الى المآل أو النتائج في حد ذاتها، دون النظر الى البواعث والقصود، وهذا نظر موضوعي - كما ترى - حتى إذا كان القصد سيِّئاً، أو الباعث عليه غير مشروع، فقد اجتمع فيه عدمُ مشروعية المآل مع سوء القصد، فكان الفعل أو التصرف الذي هذا شأنه، أولى بالمنع، لمخـالفتـه سَنَنَ المشروعات ظاهراً وباطناً، شريطةَ أن يكون الضرر العارض مساوياً للمصلحة التي شرع الفعل أساساً من أجلها، أو يربو عليها، إذ لا مصلحة تُتَوقَّعُ مطلقاً - على حد تعبير الإمام الشاطبي[3] - «إذا كانت المفسدة مساوية لها، أو تزيد عنها»[4]، وقد أكد هذا المعنى أيضاً في غير موضع، من مثل قوله: «ايقاع السبب بمنزلة ايقاع المسبَّب، قصد ذلك المتسبب، أولاً، لأنه لما جُعل مسبّباً عنه في مجاري العادات، عد كأنه فاعل له مباشرة»[5].

أما **وجوب النظر في مآلات الأفعال في حدّ ذاتها**، من حيث انه **أصل معنوي عام**، يُكَيَّف الفعـلُ على أساسه بالمشروعية أو عدمها، بقطع النظر عن أصل وصفه الشرعي، أو نوع البـاعث عليه، فذلـك مقرر في أصول الفقه، في مثل قول الامام الشـاطبي[6]: «النظر في مآلات الأفعال، معتبر مقصود شرعاً، سواء أكانت الأفعال موافقة أم مخالفة»[7].

---

(٣) الامام الشاطبي هو ابو اسحق ابراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي ٩٧٠هـ/١٣٨٨م، العلّامة المحقق النظّار الاصولي المفسر الفقيه اللغوي المحدث الورع الزاهد، له مؤلفات جليلة القدر، أهمها كتاب «الموافقات في أصول الشريعة» وهو لا نظير له في بابه، شرحه الاستاذ الجليل الشيخ عبدالله دراز - راجع الفتح المبين للشيخ عبدالله المراغي جـ٢ ص٢٠٤-٢٠٥.

(٤) الموافقـــات - جـ٢ - ص١٩٦.

(٥) الموافقـات: جـ٣ - ص١٤٩ - للامام الشاطبي.

(٦) الموافقات: جـ٤ ص١٩٦ وما يليها.

(٧) اي سواء أكانت في الأصل مشروعة أم غير مشروعة.

على أن الأصل في تنفيذ التكاليف، وإن كان مبعثه «الوازع الديني» لأن الإمتثال اختياراً وبمـلء الحـرية لا يكون عبارة إلّا بدافع عَقَديٍّ، ليتم الابتلاء، والعدْل في الجـزاء، غير انـه ينبغي على ولاة الأمور في الأمة، مراقبة هذا الوازع، والسهر على استقامته، ولا سيما في ميدان «التعامل» والأساس الفقهي لذلك: أن مقتضى النداءات الألهية الموجّهة إلى المؤمنين بالتكليف، إذ يحتمل فيها «التوزيع»[٨] على كلِّ مكلف، لينهض بمقتضاها، يحتمل أيضاً آعتبارها موجّهة إلى الأمة عامة، مما يوحي بالتكليف العام الملزم الذي تنشأ عنه «المسؤولية العامة» عن أداءِ هذا التكليف وتنفيذه على الوجه الأكمل الذي يحقق مقاصد الشارع فيه، وهذا يستلزم بالتالي ايجاد جماعات من الأمة مؤهلة لتحمُّل هذه المسؤولية عن تنفيذ هذه التكاليف نيابةً عن الأمة في مرافقها العامة، كلٌّ وما اختصت به، ومن ذلك الإشراف على «الوازع الديني» لدى الأفراد، ولا سيما إذا رَقَّ أو ضعف، مسؤوليةً منشؤُها ـ كما ذكرنا ـ الخطابات الألهية العامة، بل قد تأكد هذا صراحة بقوله سبحانه: «**ولتكن منكم أُمَّة يدعون الى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر**»[٩]وهو ما نهض به «نظام الحسبة» في الإسلام، ولهذا يسلب الحق ممن تبين أنه ليس أهلاً له[١٠].

وعلى هذا، لا يقال إن الحكم التكليفي الدياني في التعامل، ينحصر في العلاقة بين المؤمن وربه، فالمسؤولية فردية ديانية أخروية خالصة، ذلك، لأن إهمال «الوازع الـديني» أو ضعفه لدى الأفْراد، يؤدي ـ لا محالة ـ إلى تعدِّي أثر ما يصدر عنهم من تصرفـات، إلى الاخـلال بحق الغـير من الفـرد أو الأمـة، في الـواقع الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي، أو غيره من المجالات، فوجب شرعاً مواجهة هذا الأثر، عملاً

---

(٨) مقاصد الشريعة: ص١٦٤ للشيخ الطاهر بن عاشور مفتي تونس السابق.

(٩) آل عمران: ١٠٤.

(١٠) مقاصد الشريعة: مرجع سابق.

بمقتضى الأصل العام: «حق الغير محافظ عليه شرعاً»[11] وهو ثابت في الشرع قطعاً، حفظاً لكيان المجتمع، وصوناً لمصالحه العامة، وإزالة للعقبات أو المعوّقات التي تعترض سبيل تحقيقها، ونموها وتقدمها وازدهارها، وهذه «المصالح العامة» هي التي يُطلِق عليها الفقهاء «حق الله» إشارةً إلى عظيم خطرها، وشمول نفعها، وأنه لا يجوز اهمالها، أو العمل على إهدارها.

هذا، وإذا كانت «المصلحة العامة» هي أساس الالتزام السياسي في الدولة، بل هي مناط مشروعية التصرف على الأمة، لما تقرر في فقهنا من أن: «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة»[12] أي بمصلحتها العامة، فقد غدا متعيِّناً على ولي الأمر، أن يقف على مظاهر هذا الوازع، ويراقب مواقع التصرفات الضارة، قصداً أو مآلاً، لتُسلَب من أصحابها **أمانةُ التكليف فيها**، إذا أمعنوا أو تَمادَوْا في هذا الإضرار، لأنه مُخِلٌّ بجهة التعاون[13]، وان يجتهد ولاة الأمور - كلٌّ فيما هو من صلاحياته - لمواجهة مثل هذه المواقع، والآثار، لاتخاذ ما يلزم من إجراءات اجتهادية مستنبطة من قواعد التشريع العامة، أو من روحه ومقاصده، إذا لم يرد فيها نص، مما يكون ضرورياً، وملائمًا، وناجعاً، وملزماً، سواء أكانت من الإجراءات الوقائية أو العلاجية، حسب الأحوال، عملاً بمقتضى سياسة التشريع، لِتقومَ هذه الإجراءات والنظم مقام **الوازع الديني الذي وَهَنَ** أو تلاشى، **ضماناً لتنفيذ التكليف بسلطان الدولة**، رعايةً للصالح العام، وهو ما أشار إليه الإمام ابن عقيل من أعلام الحنابلة[14]، محدِّداً مضمون «مبدأ سياسة

(١١) الموافقات: جـ٢ ص٢٩٩ وص٣٢٢.

(١٢) المادة ٥٨ من مجلة الأحكام العدلية.

(١٣) الموافقات: جـ٣.

(١٤) هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل ابن أحمد البغدادي الظفري ٤٣١ - ٥١٣هـ - وكنيته أبو الوفاء - الفقيه الأصولي الحنبلي الواعظ المتكلم، تفقّه على القاضي ابي يعلى بن الفراء، له كتاب الفنون، وقال الحافظ الذهبي: لا تصنيف في الدنيا أكبر من هذا الكتاب، وله في الفقه كتاب الفصول، ويسمى كفاية المفتي - وعمدة الأدلة - راجع طبقات الحنابلة - والفتح المبين للمراغي ص١٣.

التشريع» فيما نقله ابن القيم بقوله: «**السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناسُ أقربَ إلى الصلاح، وأبعدَ عن الفساد، وان لم يضعْهُ الرسول، ولا نزل به وحي**»[١٥].

وعلى هذا، كلُّ «مؤيد اجتهادي» لحراسة «الوازع الديني» وتنفيذ مقتضاه عملاً، يستند أساساً إلى مبدأ سياسة التشريع، وبذلك يمكن أن تتحوّل كافة الأحكام الديانية الموكول أصلاً أمرُ تنفيذها إلى الضمير الديني للمكلف، ان تتحوّل إلى نظم وإجراءات عملية، لتنفيذ مقتضاها بسلطان الدولة، إذا ضعف وازع الدين، وهو مبدأ عظيم يُثري الفقه الإسلامي، ويقدرُه على مجابهة الظروف والعوارض التي تحيق بالأمة، في شتى البيئات والعصُور، مما يدبر شؤونها في كافة نواحي حياتها، على أساس من روح التشريع، وأُصوله العامة، ومقاصده الأساسية، ولو لم تتناولها نصوص خاصة بها بعينها، وهذا ما أكده أيضاً الإمام العز بن عبدالسلام[١٦] بقوله: «ومن تتبع مقاصد الشرع، في جلب المصالح، ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك، اعتقاد أو عرفان، بأن هذه المصلحة لا يجوز اهمالها، وأن هذه المفسدة، لا يجوز قربانها، **وان لم يكن في ذلك نص، ولا اجماع، ولا قياس خاص، فان فهم نفس الشرع**، يوجب ذلك»[١٧] ولا ريب ان فهم نفس الشرع، إنما يعني تفهم روح التشريع العام، وفي هذا مجال للتشريع الاجتهادي أيُّ مجال!.

---

(١٥) الطرق الحكمية ـ ص١٥ ـ لابن قيم الجوزية ـ وهو محمد بن ابي بكر بن ايوب بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي، الملقب بشمس الدين المعروف بابن قيم الجوزية الفقيه الحنبلي الأصولي ولد بدمشق ـ ٦٩١هـ وتوفي ٧٥١هـ وكان ملازما للامام ابن تيمية. شذرات الذهب، جـ٦ ص١٦٨.

(١٦) هو عبدالعزيز بن عبدالسلام، بن ابي القاسم، بن حسن بن محمد بن مهذب السلمي الدمشقي الشافعي، الملقب بعزالدين، المعروف بسلطان العلماء، شيخ الاسلام والمسلمين إمام عصره بلا مدافع، وفريد زمانه بلا منازع، ولد سنة ٥٧٧هـ بدمشق، ونشأ بها، وتفقه على الشيخ فخر الدين بن عساكر، وقرأ الاصول على الشيخ سيف الدين الآمدي، وغيره، ومن أشهر كتبه «قواعد الأحكام في مصالح الانام» راجع شذرات الذهب ـ جـ٥ ص٣٠١ ـ والفتح المبين ـ جـ٢ ص٧٤.

(١٧) قواعد الأحكام: جـ٢ ص١٦٠ ـ للامام العز بن عبدالسلام.

هذا، وبالنظر الى الصلة الوثقىٰ التي تربط بين بحث «التسعير الجبري» وبين «سياسة التشريع» أتينا بهذه المقدمة الضرورية، وعلى نحو موجز، لِما يرتد إليها كثير من عناصر هذا البحث، ووجوه الاستدلال فيه.

٢ـ تعريف التسعير لغةً وفقهاً

أ ـ التسعير لغةً ـ على ما جاء في لسان العرب ـ **تقدير السعر، والسعر**[١٨] **هو الذي يقوم عليه الثمن**، وجمعه أسعار، وقد أسعروا وسعَّروا بمعنىٰ واحد: **إتّفقوا على سعر.**

على أن التسعير فيه معنىٰ التهييج والإلهاب والإيقاد، وهذا بالنسبة إلى الأثمان، يعني المبالغة في رفعها، والتغالي فيها[١٩].

غير انه يلاحظ أن الفعل «سعَّرتُ» (بتشديد العين) جاء في المصباح المنير بمعنىٰ «**جَعَلْتُ له سعراً معلوماً ينتهي إليه**» دون أن يكون ذلك صادراً عن «اتفاق» أو تطابق آراء الخبراء، في حين أن اللسان والقاموس المحيط، قد حرصا على ايراد هذا المعنى الأخير، فكان أقرب إلى المعنى الفقهي، كما سنرى.

ب ـ أما تعريف التسعير فقها، فلم تتفق كلمة الفقهاء على تحديد معناه، إذْ صدر كلٌّ منهم في تحديد مفهومه، عما آستقرّ في ذهنه من تصوّر له، ضيقاً وسعةً، تبعاً لاجتهاده في تحديد وظيفته، والمجال الذي يؤدي دوره الاقتصادي والاجتماعي فيه.

فالإمام الشوكاني يعرفه بما نصه: «التسعير هو أن يأمر السلطان أو نوابه، أو كل

---

(١٨) لسان العرب: جـ٦ ـ فصل السين ـ حرف الراء ـ ص٣٠.

(١٩) ولا يبعد هذا المعنى اللغوي الذي قرره اللسان، عما جاء في سائر المعاجم، من القاموس المحيط جـ٢، فصل السين باب الراء ـ ص٤٨ ـ للفيروز أبادي ـ والمصباح المنير: جـ١ ص٣٢٧ ـ مختار الصحاح ـ ص٢٩٩.

من ولي من أمور المسلمين أمراً، أهل السوق، أن لا يبيعوا أمتعتهم، إلاّ بسعر كذا، فيمنعوا من الزيادة عليه، أو النقصان، لمصلحة»[٢٠].

وجاء في كشاف القناع. في الفقه الحنبلي في تعريفه : «وهو - أي التسعير - أن يسعّر الإمام أو نائبه، على الناس سعراً، ويجبرهم على التبايع به» أي بما سعَّره وقدَّر ثمنه[٢١].

وأما ابن عرفة من أئمة فقهاء المالكية ، فيقول : «حد التسعير، تحديد حاكم السوق، لبائع المأكول فيه، قدراً للمبيع المعلوم، بدرهم معلوم»[٢٢].

٣ - شرح ومناقشة هذه التعاريف ونقدها أصولياً:

أ - أما تعريف الشوكاني، فأظهر ما يميزه أنه أشار الى عنصر «الاجبار» الذي يقتضيه «الأمر» لأن أمر رئيس الدولة أو نوابه وموظفيه، واجب التنفيذ، لما له من حق الطاعة على الرعية شرعاً.

ب - قصرَ متعلّق التسعير على «الأمتعة» في حين أن مجال التسعير أوسع شمولاً، إذ ينبغي أن يتعلق بكل ما يضر بالناس المغالاةُ فيه، من المطالب والحاجات الضرورية، أو التي يوقع الناسَ في ضيق وحرج من العيش وفقدانُها أو التغالي في أَسعارها بما يجاوز مستواها المعتاد، تغالياً مردُّه افتعال الأزمات، والتلاعب في الأسعار، استغلالاً وطمعاً في الربح الوفير، الا أن يقال، أنه أورد «الأمتعة» في

---

(٢٠) نيل الأوطار: - جـ٥ ص٢٢٠ - وهو محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني الصنعاني اليماني الفقيه المجتهد المحدّث الأصولي ، تفقه على مذهب الامام زيد ، وتبحّر فيه ، وكان مصدر الفتيا، كان يدعو الى الاجتهاد، ونبذ التقليد، فلقي من معاصريه، معارضة شديدة، وله في الأصول كتاب «ارشاد الفحول»، وفي الحديث: «نيل الأوطار شرح منتقى الاخبار» وكتاب «القول المفيد في حكم التقليد» - توفي سنة ١٢٥٠هـ، راجع مقدمة نيل الاوطار - والفتح المبين جـ٣ - ص١٤٤ - ١٤٥.

(٢١) كشاف القناع: جـ٣ - ص١٨٧ - للبهوتي.

(٢٢) التيسير في أحكام التسعير للمجيلدي: ص٤١ - وهو ابو عبدالله محمد بن عرفة الورغمي المالكي التونسي، راجع تقديم المحقق - د. لقبال موسى - ط - الجزائر.

التعريف، تصويراً لما يغلب وقوعه في التبايع، لا للتقييد، إذ لا مفهوم للَّقب[٢٣]، فيتطابق حينئذ مفهوم هذا المؤيد - اعني التسعير - ومجالُه، مع مفهوم الاستغلال وصورِه، لمكافحته، ولا سيما «الاحتكار» لأن متعلَّق حكمه - في اجتهاد الإمام الشوكاني نفسه - شاملٌ لكل ما أضَـرَّ بالناس حبسه[٢٤]، من جراء التغالي فيه، غير ان الإمام لم يلتزم مقتضى هذا النظر الشرعي المنطقي المتسق، حيث خالف بين الوسيلة وغايتها حُكمًا، إذ حرَّم التسعير بل وفي كل حال، على ما سيأتي القول فيه.

جـ - ذكر «غاية» التسعير، أو الدافع إليه، أو مستنده، وهو «**المصلحة العامة**» وهي من قواعد سياسة التشريع - مبنى الأحكام، والتعاريف، وان كانت تصان عن ذكر «غاية» المعرَّف، لأنها ليست جُزْءاً تكوينياً منه، غير أن ذكرها هنا يوحي بمـآل التسعـير الـذي يسـوغـه، أو يوجبه، وهو دفع الضرر العام، أو اعدام ظاهرة الاستغلال، غير أنَّ تعليله لحكم التسعير جعل أساسه التعارض بين مصلحتين فرديتين، على ما سيأتي تفصيل القول فيه.

د - ذكـر أن «التسعـير» لا يُجيز البيع بالزيادة ولا بالنقصان، أما الزيادة فالأمر فيها ظاهر، للضرر العام، وأما النقصان، فلا نرى وجهاً لعدم جوازه في أوقات الشدة، بل نرى أن جوازه مما يتفق وحكمة مشروعية التسعير نفسه، وهي الوفاء بحاجات النـاس، بثمن المثل، اللهم إلاّ إذا تحقَّق في هذا النقص مناطُ التذرّع إلى مآل ممنوع، وهو «الاحتكار» مستقبلاً، فيغدو «النقصان» حينئذ منافسةً غير مشروعة، لا بالنظر الى النقصان في حدّ ذاته، بل إلى مآله، وقد قدمنا أن النظر في مآل الفعل ونتائجه معتبر مقصود شرعاً، حيث يتكيَّف الفعلُ بالمشروعية أو عدمها في ضَوْءه.

---

(٢٣) راجع كتابنا: «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي» - بحث مفهوم المخالفة.

(٢٤) نيل الأوطار: جـ٥ - ص٢٢٠ - ص٢٢١.

يؤيّد هذا النظر ، أنَّ ثمَّة «سياسة اقتصادية» أخذ بها «المالكية» ومقتضاها: عدم جواز انقاص أسعار السوق السائدة فيها، من قبل فرد، أو طائفة، إذا تبيَّن أن مقصدهم مضاربة اخوانهم التجار، والإضرار بهم، وهو - في فقههم - نوع من المنافسة غير المشروعة - سواء أكان في الظروف العادية، أم في الظروف الاستثنائية، التي اقتضت التسعير، فقد روى ابن القاسم[٢٥] عن الإمام مالك[٢٦]، قوله : «ومن حَطَّ في السعر أقيم»[٢٧].

هـ - بيّن التعريف من لهم «صلاحية إصدار قرارات التسعير» - وهم رئيس الدولة أو نوابه - يدلّ على ذلك قوله : «أو من يلي من أمور المسلمين أمراً» ولم يخصه بحاكم السوق وحده، على الرغم من أنه أشار إلى أن التسعير مقصور على أهل السوق، لا على الناس كافة، تعميمًا للمسعَّر عليهم، لما ينتاب غير أهل السوق من أضرار التغالي.

هذا، والإشارة إلى وجوب أن يكون التسعير صادراً عن موظف مختص مسؤول في الـدولة، هو مناط «مشروعية» التسعير، ووجه الإلزام به، من قبل أنَّ غير المسؤول لا

---

(٢٥) هو عبدالرحمن بن القاسم، ابو عبدالله، المصري، روى «المدونة» وتفقّه بالامام مالك - ولد بمصر ومات فيها سنة ١٩١هـ - ترتيب المدارك: جـ٢ ص٤٣٣ - الاعلام: جـ٤ ص٩٧ - ووفيات الاعيان: جـ٢ ص٣١١.

(٢٦) هو مالك بن انس بن مالك الاصبحي، امام دار الهجرة، وامام المذهب المالكي، وهو أحد المذاهب الجماعية الأربعة، المعروفة، وله كتاب «الموطأ» ولد بالمدينة، وتوفي فيها، سنة ١٧٩هـ، ترتيب المدارك: جـ١ ص١٠٢.

(٢٧) معنى قوله «أُقيم» أي أخرج من السوق، منعاً من الاضرار بها. راجع المنتقى: جـ٥ ص١٥ وما يليها.
- والامام الباجي هو ابو الوليد سليمان بن خلف القرطبي، من أئمة فقهاء المالكية، شارح الموطأ للامام مالك في كتابه القيم «المنتقى» فضلاً عن أنه من رجال الحديث، ولد في «باجه» في الاندلس، وتوفي بالمرية سنة ٤٧٤هـ، حيث تولى القضاء فيها - الديباج المذهب: ص١٢٠ - ترتيب المدارك: جـ٤- ص٨٠٣.

يملك أمراً على الرعية، ولا تجب طاعته فيه، تحديداً لجهة المسؤولية والاختصاص.

و ـ أما تعريف صاحب كشاف القناع، فأهم ما يتجه عليه من النقد، أنه أخذ في التعريف المعرَّف، حيث يقول: «التسعير أن يسعر.. الخ» فتوقف فهم التعريف على سابق معرفة بالمعرَّف، في حين أن هذه المعرفة متوقفة على فهم التعريف، وهذا دوران في حلقة مفرغة لا تصل منه الى شيء من حقيقة المعرَّف وكنهه.

على أن هذا التعريف أظهرَ عنصر **«الاجبار»** وهو أساس التسعير الجبري، باعتباره وسيلة متعينة لمقاومة الاستغلال بجميع صوره، وأيا كانت مناشئه.

هذا، وقد أطلق التعريف المسعَّر عليهم، فلم يخصهم بأهل السوق، بقوله «على الناس» على وجه التعميم، مما يتسق مع كون «التسعير» مؤيداً عملياً لمنع التغالي بالأسعار أيّاً كان مُتَعَلَّقُهُ، ما دام من الضروريات والحاجيات.

ز ـ وأيضاً، بينَّ مصدر التسعير الذي يُسبغ عليه صفة المشروعية، ويمنحه قوة الإلزام الشرعي، ولم يخصه بحاكم السوق، إشارة إلى إتساع مجال التسعير، ووظيفته، كما أشرنا.

نخلص من هذا الى بيان حقيقة التسعير الجبري في الفقه الإسلامي، بما يجنِّبه القصورَ في تحديد مفهومه.

٤ ـ **تعريفنا للتسعير الجبري، هو: «أن يُصدر موظف عام مختص بالوجه الشرعي، أمراً ملزماً، بأن تباع السلع المعينة، أو تُبذل الأعمال، والخبرات أو المنافع** التي تفيض عن حاجة أربابها، وهي محتبسة أو مغالى في أثمانها أو أجورها، على غير وجه المعتاد، **مما يحتاج إليه الناس، والحيوان، والدولة**، حاجة ماسة، بثمن محدّد أو أجر معيّن عادل، وبمشورة أهل الخبرة».

العناصر الأساسية في هذا التعريف:

١ ـ بيّن شرعيّة الأمر أو الإلزام، وهو صدوره عن موظف مسؤول، وبناءً على قواعد

التشريع، وأصول سياسته العامة، بقولنا: «بالوجه الشرعي».

٢ ـ أظهر شمولَ متعلَّقات التسعير، لكل ما يحتاج اليه الناس والحيوان[٢٨] والدولة، ليكـون التسعير تدبيراً عملياً ناجعاً في مقاومة كافة صور الاستغلال، كيلا تسد أبـواب من الاستغـلال، وتفتـح أخرى على مصاريعها، مما يوجب التناقض في التشريع، وهذا لا يقع في تشريع الله ورسوله.

٣ ـ أبرز عنصر الجبر، بقوله: «أمراً ملزماً» إذ ليس التسعير لمجرد التوعية والتبصير.

٤ ـ ادخـل عنصر الخبرة العلمية المتخصصة في التقدير، لكونه مقوِّماً جوهرياً لمفهوم العدل في هذا المقام، كيلا يكون ارتجالياً، يُجحف بحق أيٍّ من الفريقين، لأن البخس في ذاته، محرم بالنص، لقوله تعالى: «ولا تبخسوا الناس أشياءَهم»[٢٩] ولان مآل ذلك تعقيد الأزمات، باحباط مفعول التسعير، وقيام السوق السوداء، وفيها من الفساد والفوضى ما لا يخفى.

---

(٢٨) جاء في الحديث: «في كلِّ كبد رطبة أجر» ولأن المحافظة عل حياة الحيوان، في توفير ما يحتاج اليه من أعلاف، من حق الله تعالى، ولأن المصلحة في هذه المحافظة راجعة الى الانسان عن طريق غير مباشر.

(٢٩) الاعراف: ٨٥.

ثانيا ــ حكم التسعير الجبري في الفقه الإسلامي المقارن

١ ـ أصول أحكام التسعير واردة في السنّة غير المتواترة

نعرض أدلة أحكام التسعير كما وردت في السنّة فيما يلي:

أولاً ـ عن أنس ـ رضى الله عنه ـ قال: «غلا السعر في المدينة على عهد الرسول ـ ﷺ ـ فقال الناس: يا رسول الله غلا السعر، لو سَعَّرت، فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: **ان الله هو المسعّر، القابض الباسط الرازق، واني لأرجو ان أَلْقىٰ الله، ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها اياه في دم ولا مال**»[٣٠].

وبنحو هذا روى أبو هريرة[٣١]. وروى البيهقي، أثرا عن عمر ـ رضى الله عنه ـ جاء فيه: أنه قد أمر بائع زبيب أن يرفع سعره، أو يدخله بيته، فيبيعه كيف شاء، ثم رجع إليه، وقال له: ان الذي قلت ليس بعزمة، مني ولا قضاء، انما هو شيء أردت به الخير، لأهل البلد، فحيث شئت فبع، وكيف شئت فَبِعْ[٣٢]، وبنحو هذا ورد في

---

(٣٠) سنن ابي داود: جـ٢ ص٢٦٩ ـ ٢٧٢ ـ الترمذي: جـ٣ ـ ص٦٠٦ ـ سبل الاسلام: جـ٣ ص٢٥ للصنعاني والسنن الكبرى للبيهقي: جـ٦ ص٢٩ ـ رواه الخمسة ـ الا النسائي وصححه الترمذي نيل الاوطار: جـ٥ ـ ص٢٢٠ ـ للشوكاني ـ وراجع المغني مع الشرح الكبير: جـ٤ ص٤٤.

(٣١) روى ابو هريرة، ان رجلا جاء فقال: يا رسول الله سعِّر! فقال: بل ادعوا، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سعِّر! فقال: «بل الله يخفض ويرفع، واني لأرجو أن ألقى الله، وليس لأحد عندي مظلمة».
ـ السنن الكبرى: جـ٦ ص٢٩ ـ للبيهقي ـ وسنن ابي داود: جـ٣ ص٣٧٠ نيل الاوطار: جـ٥ ـ ص٢٢٠ ـ وسبل السلام: جـ٣ ص٢٥ ـ للصنعاني.

(٣٢) سنن أبي داود: جـ٣ ص٣٧ ـ السنن الكبرى: جـ٦ ص٢٩ سبل السلام: جـ٣ ص٢٥ ـ الموطأ مع شرح تنوير الحوالك.

الزرقاني على موطأ مالك[٣٣].

٢ ـ ما يستنبط من ظاهر هذه الأدلة للقائلين بتحريم التسعير.

أ ـ أن المتبادر من منطوق الحديث الأول، هو وصف التسعير بأنه **«مظلمة» ولا** ريب أن «الظلم» حرام فالتسعير حرام.

ب ـ قران التسعير بالقتل العمد العدوان، من حيث ان كلاًّ منهما جريمة وظلم، يؤكد هذا المعنى، وإلا لم يكن لهذا الاقتران من فائدة، وفي الأول عدوان على عصمة أموال الناس، والثاني عدوان على عصمة أنفسهم، **وقد أُورد هذا مَوْرِدَ التعليل**[٣٤].

جـ ـ صريح نص هذا الحديث يفيد ان ارتفاع الأسعار وانخفاضها، بيد الله تعالى، تبعاً لحالتي الخصب والجدب في الأراضي الزراعية، مما يؤثِّر على حجم انتاجها، أو نتيجةَ الجلبِ والاستيراد وعدمه، أو كثرةِ المعروض وقلة الطلب، أو العكس، وليس شيء من ذلك بسبب من أحد، افتعالاً أو تحكُّمًا، فأمرهم الرسول ـ ﷺ ـ أن يتجهوا بالدعاء إليه تعالى، ليكشف ما بهم من ضُـرّ، **على الرغم من سؤالهم إياه، ووجود الداعية إليه.**

د ـ وأمّا أثر عمر ـ رضي الله عنه ـ فيدلّ على وجوب ترك التجار يبيعون على ما يختارون دون تعرض من ولي الأمر، لحرية هؤلاء التجار في نشاطهم الاقتصادي، بدليل

---

(٣٣) وجاء في الزرقاني على الموطأ: عن سعيد بن المسيب: أن عمر ـ رضي الله عنه ـ مر بحاطب بن ابي بلتعة، وهو يبيع زبيبا له بالسوق، فقال له عمر: «إما أن تزيد في السعر، واما ان ترفع من سوقنا» ـ وراجع المحلّىٰ: جـ٥ ص٤٠ ـ مسألة ١٥٥٤لابن حزم ـ والطرق الحكمية: ص٣٠٠ لابن القيم ـ وسعيد بن المسيب هو ابن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي أحد فقهاء المدينة السبعة، كان راوية عمر بن الخطاب، لكثرة حفظه لأحكامه واقضيته، وكان يعمل في تجارة الزيت، توفي بالمدينة سنة ٩٤هـ ـ حلية الأولياء: جـ٢ ص١٦١ ـ ووفيات الأعيان: جـ٢ ص١١٧ ـ وأدب القاضي: جـ١ ص٣٩٩ـ للماوردي.

(٣٤) المغني مع الشرح الكبير: جـ٤ ص٤٤ وما بعدها ـ لابن قدامة المقدسي.

نكوله عن ذلك، لأن تدخله في شأن بائع الزبيب حين خفض من سعره، وأَمرَهُ إياه أن يرفع سعره حتى يوازي السعر العام السائد في السوق، انما كان ذلك اجتهاداً برأيه، أي رأياً ارتآه بدافع المصلحة العامة، ولم يكن فرضاً منه ولا إلزاماً: «إنَّ الذي قلت ليس بعزمة[٣٥] مني ولا قضاء، انما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع، وكيف شئت فبع»[٣٦].

٣ - موقف الفقهاء من حكم التسعير الجبري في المذاهب الفقهية، بعرض أدلتهم، وبيان وجوه استدلالهم بها، مع المقارنة.

اتفقت كلمة الفقهاء على أن الأصل في التسعير، ودون موجب له، هو الحرمة، واختلفوا بعد ذلك، فيما إذا دعت إليه الحاجة العامة، مؤيداً لمقاومة الاحتكار أو محاربةً للتغالي أو التلاعب بالأسعار، على رأيين[٣٧]:

الأول: انه محرم باطلاق، اي في جميع الظروف والأحوال، وإلى هذا ذهب

---

(٣٥) العزمة: هي الفرض أو الواجب.

(٣٦) السنن الكبرى: جـ٦ ص٢٥ - للبيهقي - وهو أبو بكر، أحمد بن الحسين، بن علي بن عبدالله، بن موسى، الفقيه الشافعي، المحدث، الأصولي، ولقبه الحافظ البيهقي النيسابوري، تلقى العلم عن مائة شيخ، أخذ الفقه عن ناصر العمري، والحديث عن الحاكم، قال ابن كثير: كان أوحد أهل زمانه في الاتقان والحفظ والفقه والتصنيف، وكان محدثا فقيها اصوليا، ومؤلفه السنن الكبرى، توفي سنة ٤٥٨هـ.

(٣٧) البدائع: جـ٥ ص١٢٩ - للامام الكاساني - وهو علاء الدين ابو بكر بن مسعود بن احمد الكاساني من أهل حلب، ألف كتابه المشهور - في الفقه الحنفي: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع» وقد لقب بملك العلماء، وتوفي في حلب سنة ٥٨٧هـ - الفوائدالبهية: ص٤٦ - وتبيين الحقائق: جـ٦ ص٢٨ - للامام الزيلعي وهو: عثمان بن علي بن محجن فخر الدين الزيلعي، من أئمة فقهاء الحنفية، له كتاب: «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق» توفي في القاهرة سنة ٧٤٣هـ - وكان يفتي ويدرس فيها الفوائد البهية: ص٩٨- والاعلام: جـ٤ ص٣٧٣. - وراجع المغني: جـ٤ ص٤٤ وما يليها - لابن قدامة- والحسبة: ص١٧ لابن تيمية - البحر الزخار: جـ٣ ص٣١٨.

الشوكاني[٣٨]، والظاهرية[٣٩]، ومتقدمو الحنابلة في قول لهم[٤٠]، وهو قول الإمام مالك في رواية ابن القاسم[٤١]، **لا فرق بين حالة السعة أو الغلاء.**

الثاني: ان التسعير جائز مشروع، بل واجب عند بعضهم، وإلى ذلك ذهب فقهاء المدينة السبعة، وعلى رأسهم سعيد بن المسيب، وربيعة بن عبدالرحمن، ويحيى بن سعد الأنصاري[٤٢]، وفقيه مصر المعاصر للإمام مالك اعني الليث بن سعد[٤٣]، وبعض أئمة المذهب المالكي، منهم أبو الوليد الباجي، وبعض الزّيْدية[٤٤]، والإمامية[٤٥] وهو قول للشافعية[٤٦]، وهو مذهب متأخري الحنابلة[٤٧]، وبما أن أدلة من

---

(٣٨) نيل الاطار: جـ٥ ص٢٢٠ وما يليها.

(٣٩) المحلى: جـ٩ ص٦٢٧.

(٤٠) المغني: جـ٤ ص٤٤ وما يليها.

(٤١) التيسير في احكام التسعير: ص٤٨ ـ ص٥٣.

(٤٢) المنتقى: شرح الموطأ: جـ٥ ص١٨ للامام الباجي.

(٤٣) تاريخ الفقه الاسلامي: ص١١٣ ـ للدكتور محمد يوسف موسى.

(٤٤) نيل الاوطار: جـ٥ ص٢٢.

(٤٥) المختصر النافع: ص١٢٠ ـ جـ١ ـ المبادىء العامة للفقه الجعفري: ص١٧٨.

(٤٦) نيل الاوطار: جـ٥ ص٢٢٠ ـ مغني المحتاج: جـ٢ ص٣٨ ـ نهاية الرتبة في طلب الحسبة: ص١٢ـ للشيرزي ـ الاقناع: جـ١ ص٢٥٠. ـ راجع تعليل الأحكام ـ للاستاذ الشيخ مصطفى شلبي: ص٧٨ ـ ص٧٩.

(٤٧) الحسبة: ص١٧وما يليها ـ للامام ابن تيمية والطرق الحكمية: ص٢٧٨ ـ لابن قيم الجوزية ـ ربيعة بن عبدالرحمن فروخ مولى آل المنكدر، لقب بربيعة الرأي، لكثرة استعماله في فتاواه، واجتهاداته، وقوة بصره فيه، تفقّه عليه الامام مالك، وكان اماماً مشهوداً له في الفطنة، قال يحيى بن سعيد، ما رأيت أفطن من ربيعة، توفي سنة ١٣٦هـ بالهاشمية ـ تذكرة الحفاظ ـ للذهبي رقم ١٥٣ ـ وفيات الاعيان: جـ٢ ـ ص٥٠. ـ يحيى بن سعيد بن فروخ التميمي، روى عنه الثوري، وابن عيينه، واحمد بن حنبل، وغيرهم، واتفقوا على امامته وحفظه وصلاحه، وورعه، وجودة فقهه، وهو الذي مهّد لأهل العراق رسم الحديث، وأمعن في البحث عن الثقات توفي سنة ١٩٨هـ ـ تذكرة الحفاظ، رقم٢٨٠ـ تهذيب التهذيب: جـ١١ ص٢١٦ درج التثريب ـ: جـ١ ص ١٢٢.

ذهب الى تحريم التسعير باطلاق، هي عين أدلة القائلين بأن الأصل فيه التحريم، لذا سنتناول هذه الأدلة عرضاً، واستدلالاً، وتحليلاً، ومناقشة، ومقارنة، وترجيحاً بالدليل الأقوى.

أ - أدلة من ذهب إلى تحريم التسعير باطلاق، وبيان وجوه الاستدلال بها، ومناقشتها أصولياً.

يقول الإمام الشوكاني: «ان الناس مسلَّطون على أموالهم، والتسعير حَجْرٌ عليهم، والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين، **وليس نظره في مصلحة المشتري برخص الثمن، أولى من نظره في مصلحة البائع بتوفير الثمن**، وإذا تقابل الأمران، وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم، والزام صاحب السلعة ان يبيع بما لا يرضى، منافٍ[48] لقوله تعالى: **«إلا أن تكون تجارةً عن تراضٍ»**[49]

وجاء في نهاية المحتاج في الفقه الشافعي ما نصه: **«ويحرم على الإمام أو نائبه،** ولو قاضياً، التسعير في قوت أو غيره.. **إذ الحَجْرُ على شخص في ملك نفسه غير معهود»**[50].

وفي الفقه المالكي: روى ابن القاسم عن مالك انه قال: **«لا خَيْرَ في التسعير، ومن حَطَّ عن السعر أُقيم»** أي أُخرج من السوق[51]، كما قدمنا.

وفي الفقه الحنبلي: **«ويحرم التسعير على الناس ، بل يبيعون أموالهم على ما**

---

(48) نيل الاوطار: جـ٥ ص٢٢٠ - للشوكاني.

(49) سورة النساء: ٢٩.

(50) نهاية المحتاج جـ٣ ص٢٥٦ - للرملي وهو محمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي، المنوفي المصري الانصاري، الشهير بالشافعي الصغير، والرملي نسبة الى الرمل، وهي قرية قريبة من البحر المتوسط بالقرب من منية العطار من اقليم المنوفية، له كتاب نهاية المحتاج شرح المنهاج، وفتاوى الرملي - توفي بمصر ١٠٠٤هـ.

(51) التيسير في أحكام التسعير للمجيلدي المالكي : ص٤٨ - ص٥٢ والتعبير بكلمة لا «خَيْرَ» يفيد عدم المشروعية. وراجع الزرقاني على الموطأ : جـ٣ ص ٢٩٩.

يختارون، لحديث أنس. . .»[٥٢].

ب ـ ما يستخلص من عناصر هذه الأدلة التي اعتمدتها هذه الاجتهادات، وتوجيه الاستدلال بها، وتحليلها، ومناقشتها، أصولياً:

أولاً ـ حق الملكية الفردية ـ في التشريع الإسلامي ـ أصل ثابت قطعاً، وثمرة هذا الحق، هي حرية التصرف الممنوحة لصاحبه شرعاً: **«الناس مسلطون على أموالهم» «يبيعون على ما يختارون»** و«التسعير نوع من الحَجْر» والحَجْر على شخص في ملك نفسه غير معهود شرعاً، لأن الملك يُورث سلطة لا تملك الدولة المساس بها، أو التعرض لها، ما دام التصرف في حدود الملك الموضوعية، دون تجاوز لها، أو اعتداء.

على أن «التعرض» لحق الملك لا يجوز إلا بحق، وليس التسعير منه ـ على حد تعبير الإمام الشافعي[٥٣].

ثانياً ـ ان التكييف الفقهي للتعارض بين المصالح، في البيع والشراء، وقت الأزمات، أو في الظروف الاستثنائية، في تصور هؤلاء الفقهاء، انما هو تعارض بين مصلحتين فرديتين: مصلحة البائع، ومصلحة المشتري، على ما صرح به بعضهم، من مثل الشوكاني ـ كما قدمنا ـ وكلاهما على قدم المساواة في الاعتبار شرعاً، فليس بوسع الدولة أن ترعى مصلحة المشتري، بالتسعير، بأكثر مما يرعاها هو، لأنه أدرى بها، وأحرص عليها، فعلى الدولة ألا تتدخل بالتسعير، لما في ذلك من ترجيح، أو محاباة لاحدى المصلحتين الفرديتين على الأخرى، دون مرجح، وهو تحكم واجحاف ينبغي على ولي الأمر أن يتفاداه، لأنه مأمور برعاية مصلحة كافة أفراد المسلمين، وغيرهم، بالقسطاس والعدل، وذلك، انما يكون ـ في اجتهاد هؤلاء ـ بتمكين الفريقين من حرية

---

(٥٢) كشاف القناع: جـ٣ ص١٨٧ ـ والطرق الحكمية: ص ٣٠٠ لابن القيم.

(٥٣) الأم مع حاشية المزني: جـ٣ ص٢ ـ للشافعي ـ الاقناع: جـ١ ص٢٥٠ ـ ويقصد بالتعرض، التدخل في النشاط الاقتصادي للتجار.

المساومة، أو حرية التعاقد التي نهض بها أصل الحل العام، وقواعد الملكية.

ثالثاً ـ ان اجبار البائع على بيع سلعته بسعر معين، يتنافى و«مبدأ التراضي» الحرّ في العقود، وهو المبدأ الذي أرساه القرآن الكريم، لانتقال حق الملك وحل انتفاع كلٍّ من المتبايعين بمـآل الآخر، وقد أكَّدته السنّة الصحيحة الثابتة من قوله ـ ﷺ: «لا يحل مال امرىء، إلّا عن طيب نفس منه»[٥٤]، وقوله: «إنما البيع عن تراضٍ» ويلحق بالبيع غيره من صنوف المعاوضات التي في معناه، حتى إذا ارتفع «التراضى» انتفى الحل، إذ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، وهو ما أكده صاحب كتاب الاختيار من الحنفية أيضاً بقوله: «وإذا سَعَّر السلطان على الخبازين الخبزَ، فاشترى رجل منهم بذلك السعر، والخبـاز يخاف ان نقصـه ضربه السلطان، لا يحل أكله، لأنه في معنى الـمُكْرَه[٥٥]، ومعلوم أن الخبز من القوت الضروري.

وعلى هذا، فان عمدة استدلالهم بمبدأ الرضائية، أنه إذا انتفى الرضا بالاجبار على البيع بسعـر معين يحدده ولي الأمر، افتقد العقد أساس انعقاده، فكان باطلاً، والباطل معدوم شرعاً لا يترتب عليه أثر، ولا يملك أحدٌ أن يُجيز الباطل، فلا يحل بالتالي لأحد من المتعاقدين أن يمتلك، أو يأكل مال أخيه على أساس هذه المعاوضة الاجبارية، بالتسعير الجبري، لذا كان التسعير غير جائز شرعاً، وهو ما جاءت به السنّة من مثل حديث أنس الذي رويناه آنفاً.

رابعاً ـ يسوّى ظاهر الحديث ـ كما قدمنا ـ بين مظلمة التسعير وبين مظلمة الدم، وهو قتل النفس المعصومة بغير حق، والا ما كان لهذا الاقتران من وجه، وهذه التسوية

---

(٥٤) سبـل السلام: جـ٣ ص٣ ونظرية العقد. ص١٥٣ـ لابن تيمية ـ تحقيق محمد حامد الفقي هذا، والحديث في الدارقطني: جـ٣ ص٣٦ عن أنس بن مالك ـ وقد ورد الحديث أيضاً في خطبة حجة الوداع بألفاظ أخرى ـ وراجع البدائع: جـ٥ ص١٦٩ ـ للكاساني.

(٥٥) الاختيار: جـ٣ ص١١٦.

في الوصف الشرعي، توجب التسوية في الحكم، وهو الحرمة.

وأيضاً إيراد ذلك مَوْرِدَ التعليل، كما يقول ابن قدامة[٥٦] ـ ووصفه بأنه ظلم، يؤكد هذه الحرمة. ـ وستأتي مناقشة ذلك كله.

جـ ـ الأدلة الأخرى التي أوردها الإمام شمس الدين ابن قدامة، بما تنطوي عليه من حجج اقتصادية:

يورد ابن قدامة شمسُ الدين حُجَجاً اقتصادية أُخرى تأييداً لوجهة نظره في تحريم التسعير، حيث يقول ما نصه: «الظاهر انه ـ التسعير ـ سبب الغلاء، لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك، لم يقدموا بسلعتهم بلداً يُكْرَهون على بيعها فيه بغير ما يريدون، ومن عندَهُ البضاعة، يمتنع من بيعها، ويكتُمُها، ويطلبها المحتاج، ولا يجدُها إلّا قليلاً، فيرفع في ثمنها، ليحصِّلها، فتغلوا الأسعار، ويحصل الاضرار بالجانبين، جانب الملاك في منعهم من بيع أملاكهم، وجانب المشتري في منعه من الوصول الى غرضه، فيكون حراماً»[٥٧].

د ـ تحليل الحجة الاقتصادية لابن قدامة في تحريم التسعير.

أ ـ ان التجار في السوق ـ وكذلك المنتجون والمستوردون (الجالبون) ـ يكتمون السلع ويُخفونها عادةً، فراراً من أسباب التضييق عليهم، بالتسعير الجبري، فيطلبها المحتاجون، فلا يجدونها فيضطرون حينئذ الى رفع أثمانها، ليحصلوا عليها، ويسدوا بها حاجتهم، وهذه هي «السوق السوداء» التي تروج عادة في أعقاب التسعير الرسمي،

---

(٥٦) هو عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي الملقب بموفق الدين، ولد سنة ٥٤١هـ بجماعيل ـ قرية في جبل نابلس من أرض فلسطين، ثم قدم مع أهله الى دمشق سنة ٥٥١هـ ثم رحل الى بغداد سنة ٥٦١هـ، ثم عاد الى دمشق، واشتغل بتصنيف أشهر كتبه «المغني» وهو من كتب الفقه المقارن، وله كتاب «روضة الناظر» في أصول الفقه. توفي بدمشق سنة ٦٢٠هـ ـ فوات الاعيان: جـ١ ص٢٠٣ ـ شذرات الذهب: جـ٥ ص٨٨.

(٥٧) الشرح الكبير على متن المقنع: جـ٤ ـ ص٤٤ ـ ص٤٥ ـ للامام شمس الدين ابن قدامة ـ مطبوع مع «المغني» لابن قدامة موفق الدين وهو شرح مختصر الخرقي.

ومن الثابت ان «السوق السوداء» أكبر عامل يهدم اقتصاد الدولة، وبذلك يصبح التسعير الجبري الرسمي صورياً، لا ينفذ، ولا يُتعامل على أساسه، بل ضاراً ضرراً عاماً وبالغاً، لأن الناس ـ في واقع أمرهم ـ يتعاملون ـ لسد حاجاتهم من السلع والمنافع الضرورية، أو التي ليس لها بديل يُستغنى بها عن تلك ـ على أساس السعر الواقعي الخفي، لا الرسمي المُعْلَن، إذ المشتري العادي ـ في مثل هذه الحال ـ يقبل هذا السعر الواقعي، مهما كان تحكمياً، ومُغالىٰ فيه، بل هو يرفعه، ويزيد فيه، مضطراً، ونتيجةً لهذا الوضع الاقتصادي الذي أنشأه التسعير الجبري نفسه، يضارُّ كلٌّ من البائع والمشتري كلاهما، على السواء، وفي آن معاً.

ب ـ أما التجار والمنتجون، ومن اليهم ـ فبما يساور نفوسهم من خشية الوقوع في قبضة السلطة التي تتربص بهم أن يزدادوا في السعر المحدد ـ لا يملكون الحرية أو الجرأة، لعرض سلعهم وبيعها، أو تصريفها على ما يختارون، خشية إدانتهم بالغرامة المالية الباهظة على أدنى مخالفة، فتتعثر بذلك حركة التجارة، ويفتر النشاط الاقتصادي، وينقطع المنتجون عن الاستمرار في انتاجهم، وصناعتهم، توقياً من تحمّل خسارة فادحة.

جـ ـ وكذلك المستوردون (الجالبون) يُحجمون عن الاستيراد، إذا حُدّد لهم سعر معين للسلع المستوردة يُكْرَهون على التبايع به، إذ يرون فيه غبناً لحقهم، ولا يستطيعون استزادة الأثمان بما يجاوز مستوى تلك الأسعار الرسمية المحدَّدة، فتزداد الأزمة بذلك **تفاقمًا**(٥٨)، ويضار الجالبون، كما يضار العامة على السواء، ولا سيما إذا كانت السلع أو البضائع المستوردة، لا تنهض البلاد بانتاجها أو صناعتها محلياً، حتى يكون لها بديل يستغنى بها عن المستورَد، مما يخفف وطأة الأزمة، ويدعو المالكين إلى عدم كتمان السلع،

---

(٥٨) وراجع في هذا المعنى ـ نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار: جـ٨ ص٤٩٢ـ تبيين الحقائق: جـ٦ ص٢٧ ـ مغني المحتاج: جـ٢ ص٣٨.

وهذا مفهوم لزوماً من فحوى كلام الإمام.

د ـ وعلى هذا، فليس التسعير ـ في نظر هذا المذهب ـ وسيلةً غيرَ كفيلة بتحقيق السعر العَدْل، فحسب، بل هو سبب مباشر لضرر عام، وجسيم، يحلّ بكلٍّ من البائعين والمنتجين، والمستوردين من جهة، والمشترين والمستهلكين، من جهة أُخرى، وباقتصاد الدولة آخر الأمر، ولا ريب انّ وسيلةً هذا مآلُها، وهذه نتائجُها الاقتصادية والاجتماعية، محرمة مطلقاً، بالنظر الى مآلاتها التي على ضوئها يتكيَّف وصفها الشرعي، فيمنع التسبب في اتخاذها.

تلك هي الخلاصة التحليلية لعناصر هذه الأدلة، بما يكشف عن الفلسفة الفقهية لهذا المذهب في تكييفه الشرعي للتسعير الجبري، مما ينمُّ عن بُعْد نظر من جهة، وعن الصلة الوثقىٰ التي كانت تربط المجتهد بالواقع المعاش وظروفه، وما يجري فيه من ألوان التعامل السائدة في عصره، وعميق خبرته فيها، وصدوره في اجتهاده على اساس ذلك كله، لأن التشريع للواقع، وستأتي مناقشة ذلك في مقامه.

٤ ـ اجتهادات الحنفية القائلين بجواز التسعير (لا بأس به) لا بوجوبه، وفي حالة معينة.

جاء في نتائج الأفكار: «فإنْ كان أرباب الطعام يتحكَّمون ويتعدَّوْن عن القيمة تعدياً فاحشاً[٥٩]، وعَجَزَ القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلاّ بالتسعير[٦٠]، **فحينئذ لا بأس به**[٦١]. . . فإذا فعل ذلك، وتعدّىٰ رجلٌ عن ذلك، **وباع بأكثر منه، أجازه القاضي**، ومن باع منهم بما قدّره الإمام، صح، لأنه غير مُكْرَه على البيع»[٦٢] وأكد هذا

---

(٥٩) والتعدي الفاحش يقصد به ان يبلغ ضعف القيمة.

(٦٠) أي تعينّ وسيلة لحفظ حقوق المجتمع من الضياع.

(٦١) وهذا يفيد الجواز لا الوجوب، بدليل قوله بعد ذلك، انه لو زاد التاجر في الثمن المحدد، وخالف التسعير، فالبيع صحيح، ويجيزه القاضي، ولا يتعرض له.

(٦٢) نتائج الأفكار: جـ٨ ص٤٩٢.

المعنىٰ صاحب كتاب الاختيار بقوله: «**ولا ينبغي للسلطان أن يسعّر على الناس، لما بيّنا . .**» وقال: «**إلّا أن يتعدّى أرباب الطعام تعدياً فاحشاً في القيمة، فلا بأس بمشورة أهل الخبرة، لأنّ فيه صيانة حقوق المسلمين عن الضياع**»(٦٣) وبنحو هذا جاء في تبيين الحقائق(٦٤)، والفتاوى الهندية، وفي الدر المختار(٦٥).

ـ ما يستخلص من فقه الحنفية في مسألة التسعير الجبري ومدى تدخّل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد:

أ ـ ان التسعير وسيلة تشريعية اجتهادية استثنائية، لحالة استثنائية، يجوز اللجوء إليها إذا تعيَّنت، بأن **عجزت** الدولة عن صيانة حق المجتمع، بمقاومة الاستغلال، والتغالي في الأسعار ـ بأي وسيلة أُخرى سواها، وذلك في حالة تعدّي التجار في أسعار السلع، تعدياً فاحشاً، بحيث يبلغ ضعف القيمة، درءاً للضرر العام، ولا يجوز في غير هذه الحال.

ب ـ ليس التسعير ـ في اجتهادهم ـ ملزماً للتجار، بل هو لمجرد **التوعية والتبصير**، فلو باع التاجر بأكثر مما سعَّرت الدولة، جاز البيع، ومن باع بها قدرته الدولة من الثمن، جاز البيع كذلك، فمخالفةُ التسعير أمرٌ لاشِيَةَ فيه، فالتسعير فيه خِيَـرَة.

جـ ـ ان حالة «**الاحتيـاج العـام**» قد انشـأت للأمة حقاً يتعلق بها عند التجار والمالكين، من سلع ومواد غذائية ضرورية وغيرها، مُسبَّباً عن هذا الظرف، مما يجعل حق المالك ليس خالصاً له وقتَ الأزمات، بل يتعلق بمحله حق المجتمع أيضاً وهذا يستلزم مراعاة هذا الحق ابان التصرف في الملك، ولكن **مروءةً وديانةً، لا قضاء**.

د ـ ويرى الحنفية وجـوب تقيد التجـار بالسعـر العام التلقائي الحرّ السائد في

---

(٦٣) الاختيار: جـ٤ ص٢٢٧.

(٦٤) المرجع السابق: جـ٦ ص٢٨ للزيلعي.

(٦٥) المرجع السابق: جـ٥ ص٣٥٢.

السوق، ولو بلغ ضعف القيمة، دون أن يتعداه، لا بما يحدده تسعير الدولة.

هـ - ان مذهب الحنفية، يمنح التجار حرية أوسع في استعمال حق الملك، مما يجعله يقترب من مذهب الاقتصاد الحر، لولا ما فيه من التقييد بعدم الاضرار بالمجتمع، ولكن ديانة، كما أشرنا.

و- استدلوا على جواز هذا «التسعير الوُدِّي» غير الملزم، في الأحوال الاستثنائية (وقت الأزمات) بالقواعد التي تنهض بسياسة التشريع، دون أي دليل تفصيلي من الكتاب أو السنّة، ولكنه استدلال غير مُحْكَم، على ما ستأتي المناقشة فيه.

٥ - مناقشة اجتهادات المانعين للتسعير، والقائلين بالجواز دون الوجوب، ونقدها أصولياً:

أولاً - يتجه على الإمام الشوكاني من النقد، أن منشأ تصوّره للمسألة، من أنها تقوم على أساس تعارض مصلحتين فرديتين، وما تفرع عن هذا الاعتبار، أو التكييف من أحكام، وانه أساس غير صحيح، وتكييف غير واقعي، وإذا بطل الأصل، انهار ما بني عليه من أحكام، وهو اجتهاد يخالف اجتهاد الجمهور الذي أقامها على أساس التعارض بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وبذلك تغيَّرَ وجه المسألة تكييفاً، وهذا يستلزم تغيّر الأصل الذي يتفرّع عنه حكمها شرعاً، إذ يحكمُ ظاهرة التعارض هذه - في اجتهاد الجمهور - مبدأ رعاية الحقين معاً، وإقامة التوازن بينهما، لأنّ حق الخاصة، وحق العامة، هما مدار التشريع الإسلامي كله، ومبنىٰ العدل فيه، بينما يقوم تكييف الإمام الشوكاني لمسألة التسعير - كما قدمنا - على أساس تعارض مصلحتين فرديتين، هما على سواء من حيث الاعتبار، ومن ثم فلا يجوز محاباة احداهما على حساب الأخرى بالتسعير، لأنه في مصلحة المشتري دون البائع، فكان حراماً على هذا النظر، فينبغي عدم التسعير، وتمكينُ كلٍّ من المتبايعين أن يعمل لصالحه الذي هو أدرى به من الدولة، وأحرص عليه منها، وإذا كان التسعير وسيلة الى المحاباة، والمحاباة ظلم، فما

يفضي إلى الظلم يأخذ حكمه، وهو التحريم. وعلى هذا فان منشأ الخلاف، هو اختلاف التكييف، وما يترتب على هذا من القواعد التي تحكمه.

ثانياً - يرِدُ على الإمام الشوكاني ومن معه أيضاً، فيما يتعلق بوجوب التمكين لكل من البائع والمشتري، بمنحه حرية المساومة، أن هذل صحيح، بل هو الأصل، ولكن في غير هذه الحال، ومعلوم أنَّ لكل حالة أدلّةً تكليفية تنشأ عنها، وتخالف حكم الأصل، وهو ما يطلق عليه الأصوليون «المناط الخاص»[٦٦] على حد تعبير الإمام الشاطبي - وأن مفسدة المآل هنا - لكونه ضرراً عاماً - قد غلبت مصلحة الأصل، وهو حرية المساومة، أو ما يسمى بالتمكين، وبيان ذلك:

ان المتبايعين وان كانا متساويين من حيث المراكز الشرعية، من العقل والبلوغ والأهلية الشرعية الكاملة، لكن ذلك غير كاف في تحقيق التوازن والعدل في اقتصاديات العقد، أي من حيث الحقوق والالتزامات المتبادلة بينهما في مضمون العقد، في مثل هذا الظرف الاستثنائي، أو بعبارة أخرى، ان المهم في الأمر، أن يكونا متساويين من حيث القوة الاقتصادية أيضاً، وهذا منتف في مثل هذه الحال الاستثنائية، لأن البائع أو المالك، في مركز اقتصادي ممتاز، فهو مستأثر بالسلعة أو المنفعة، أو العمل، والمشتري أو المستأجر، في مركز اقتصادي ضعيف، بحكم الحاجة، فهو إذن مُرْغَمٌ لا متمكِّن، وهذا واقع مشهود، كما في اجارة المساكن، أو بيعها، أو بيع الأراضي وغيرها، أو حتى في المواد الغذائية، فالقواعد النظرية ينبغي ألاَّ تطبق آلياً، ودون تبصر في الواقع المعاش وظروفه، ليُرى مدى تحقّق مناطها فيها.

وعلى هذا، يبدو لنا، أن «مبدأ التمكين أو الحرية الاقتصادية» في مثل هذه الظروف - وهو المبدأ النظري الأصلي - على الرغم من عدم تحقق مناطه العام، لما قدمنا من أن المتمكن هنا - في الواقع - هو البائع وحدَه، لقوته الاقتصادية دون المشتري -

---

(٦٦) الموافقات: جـ٤ ص٨٩ وما يليها.

أقول: على الرغم من عدم تحقّق مناط مبدأ التمكين في مثل هذه الحال، فان العمل به يؤدي ـ لا محالـة ـ الى إعـانـة البائع على الإمعان أو التمادي في التغالي في الأسعار، والاستغلال والظلم، وذلك محرم بالنص الصريح: **«ولا تعاونوا على الإثم والعدوان»**[٦٧] ولقوله ـ ﷺ ـ في الحديث القدسي: «فلا تَظَّالموا» فغدا تمكين المشتري أو المستأجر ومن إليهما، من الاجتهاد لنفسه ـ كما يقول الإمام الشوكاني ـ متعذّراً واقعاً، لأنه مضطر، بل مقهور الارادة، لا متمكن، فرأى الإمام الشوكاني في وجوب تطبيق «مبدأ التمكين» نظريٌّ محض لا واقعي، بل يفضي ـ في مثل هذه الحال ـ إلى مآل ممنوع، وهو الضرر العام، وتضييع حق المجتمع، وهو من حقوق الله تعالى بلا مراء.

ثالثاً ـ وإذا ثبت أن المشتري مقهور الإرادة، ومضطرٌ لا متمكّن، فان الزائد عن ثمن المثل، لا يحلّ للبائع، في مثل هذه الحال، لأنه ربا محرّم، وكسب خبيث، لقوله ـ ﷺ ـ «بيع المضطر وشراؤه حرام» وفي رواية «بيع المضطر وشراؤه ربا» لا لذات البيع، لأنه حلال **«وأحل الله البيع وحرّم الربا»**[٦٨] بل لمكان الاغلاء والاستغلال فيه، والحاجةُ الماسّة في حكم الضرورة بالاجماع.

رابعـاً ـ وأما قول الإمام الشوكاني ومن سار في فلكه، ان التسعير مناف «للمبدأ الرضائية» في العقود، فيتجه عليهم، ان ظروف الاستغلال والتحكّم، إبّان الأزمات الاقتصادية ـ القائمة أو المفتعلة من قبل التجار أو المالكين أنفسهم، تجعل مبدأ التراضى **«صورياً أجوفاً»** بل سبباً لا يحقّق المقصد الشرعي الذي شرع من أجله هذا المبدأ، والعبرة بالمقاصد.

يؤكـد هذا، ان الجَـرْيَ على مقتضىٰ مبدأ التراضـي ـ في مثل هذه الظروف ـ يُفضـي إلى الضرر العام، لا محالة، لأن الواقع، ان الحرية أو الرضا، انما يتمتع بهما

---

(٦٧) سورة المائدة: آية ٢.

(٦٨) سورة البقرة: آية ٢٧٥.

«البائع» وحده من دون المشتري، إذ البائع يستأثر بالسلعة، **ويتحكّم في الثمن**، بخلاف المشتري، لأن الحاجة الماسة تدفعه إلى أن يقبل مُرْغَمًا بالسعر الذي يفرضه البائع، مهما كان **تحكمياً**، بل تراه ـ كما يقول الامام ابن قدامة[69] يزيد في السعر، ليسدّ حاجته، ولا ريب أن هذا **قبول ظاهري، لا رضا حقيقي**، إذ الغبن الفاحش لا يرضى به أحد، وإذا لم يتحقق مناط الرضا الحقيقي، فلا ينتقل الملك شرعاً، ولا يحل بالتالي انتفاع أحد المتبايعين بمال الآخر.

وعلى هذا، فقد وُجد السبب صورة، لكن تخلف عنه حكمه الشرعي، واقعاً، لصوريَّة سببه، والحكم ـ وهو انتقال الملك وحلّ الانتفاع ـ هو المقصود الشرعي من السبب، لذا، بطل السبب شرعاً ـ وهو التراضي الصوري ـ لتخلف حكمه واقعاً، وهذا الأصل هو ما قرره الإمام الغزالي ـ رضي الله عنه ـ حيث يقول: «كل سبب مقصود لحكم، إذا أفاد حكمه المقصود منه، يقال: انه صح، وان تخلف عنه مقصوده، يقال انه بطل»[70].

هذا، ولا يقال، ان الحكم الشرعي من انتقال الملكية، وحلّ الانتفاع شرعاً، منوط بالسبب الظاهري من **الايجاب والقبول**، لأنّ «الرضا» أمر نفسي خفي فيقوم السبب مقامه، لأنا نقول: ان **السبب الظاهر**، أو ما يطلق عليه **«الإرادة الظاهرة»** تبقى معتبرة، ومظنة للتراضي، ما لم يقم دليل، أو قرينة قوية على فساد هذا الأصل، ولا شك، أن قيام ظروف الاستغلال، أو الاحتكار، أو الازمات الاقتصادية، من أدلّ القرائن على أن السبب ـ وهو الايجاب والقبول ـ لم يعد معبراً تعبيراً مطابقاً وصادقاً عن التراضي الحر.

وفي هذا المعنى يقول أحد المحققين من الفقهاء الـمُحْدَثين: «ومن هذا ـ أي من

---

(٦٩) الشرح الكبير مع المغني: جـ ٤ ص٤٤ وما يليها.

(٧٠) المستصفى: جـ١ ص٦١.

الاساءة في استعمال الحق، التي تؤدي الى التشديد قضاءً على صاحبه ـ تسعير الحاكم على التجار بضائعهم، إذا غالَوْا في أثمانها على ما قاله الإمام مالك(٧١)... ومن المعلوم، ان البيع والشراء، لا يكونان إلّا عن «تراض» لكن لما أساء التجار استعمال حقهم الممنوح لهم شرعاً، في طلب الثمن، والناس في حاجة الى ما بأيديهم، جعل الشارع للحاكم التسعير، بما لا يضر البائع والمشتري، لما له من «ولاية» إزالة الضرر العام».

وعلى هذا، فلا يصحّ «مبدأ التراضي» مستمسكاً للإمام الشوكاني في اجتهاده، لأنه لا يجوز «التعسف في استعمال حق التراضي» بقصد الاستغلال، والاضرار، لأنه ضرب من التحيُّل على ابطال مصلحة عامة معتبرة شرعاً، لا مصلحة فردية كما تصوّر، ولأنّ الاستغلال في ذاته، لا يعدو كونَه استثماراً للحاجة عند التعاقد بالغبن الفاحش، أو تَرَبُّصاً لها، كالربا، وهذا محرّم شرعاً، وإلّا فلِمَ حُرِّم الاحتكار، وبيع المضطر، وبيع الاسترسال، وتلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي وغيرها؟؟

وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: «فَصَحَّ أن البيع بذلك ـ أي بالغبن الفاحش ـ أكلُ مالِ الناس بالباطل»(٧٢).

وهكذا ترى، أن «مبدأ التراضي» حجة للقائلين بوجوب التسعير لا للقائلين بمنعه.

هذا، والأصل أن الناس مُسَلَّطون على أموالهم، ولكن هذا التسليط مقيّد بمنع

---

(٧١) ليس هذا القول مقصوراً على الامام مالك، كما تقدم.

(٧٢) المحلى: جـ٩ ص٤٥٣ ـ ابن حزم هو علي بن احمد بن سعيد بن حزم، بن غالب بن صالح بن سفيان ابن يزيد، وكنيته أبو محمد، فقيه ظاهري، أحيا فقه داود الاصبهاني، وسلك به مسلكاً اتسم بسمته، فوسّع رحابه وأيّد فروعه، وناقض مخالفيه في أقوال صارمة، وجدل غلب فيه الإفحام والإلزام، وأفاض في شرح فقه الصحابة والتابعين. له كتاب «المُحَلَّىٰ» في الفقه الظاهري، وكتاب «الإحكام في أصول الأحكام» في أصول الفقه ـ توفي سنة ٤٥٦هـ ـ معجم الأدباء: جـ١٢ ص٢٣٧ ـ وابن حزم ـ للشيخ ابو زهرة.

الضرر العام، ويجلّىٰ هذا المعنىٰ الاستاذ العلّامة مصطفى الزرقاء بقوله: «التراضي هو الأساس الدستوري لكل عقد، ولم يُقِرَّ الشرعُ الإسلامي عقداً يُلزم شخصاً بتكليف لم يرضَ به رضىً بيِّناً، إلاّ فيما توجبه: أ ـ قواعد العدالة ب ـ مصلحة الجماعة فيما تمارسه السلطة الحاكمة باسم العدالة، لإحقاق الحق»(٧٣).

خامساً ـ ويتجه على القائلين: بأنه لم يَعْهَدْ شرعاً الحَجْرُ على البالغ العاقل في ملك نفسه، أنَّهُ منقوص بالاحتكار، فقد حَجَرَ الشارع على المحتكر في ملك نفسه، بل اعتبره جريمة عظمىٰ، ومن الكبائر، بدليل لازمه من التهديد بالعقاب الأخروي الشديد، بل ورد التهديد بالعذاب الشديد على التلاعب بالأسعار، لإغلائها، بقوله ـ ﷺ ـ: «من دَخَلَ في شيءٍ من أسعار المسلمين ليُغْلِيَه عليهم، كان حقّاً على الله أن يُقْعِدَه بِعُظْمٍ(٧٤) من النَّار يوم القيامة».(٧٥)

هذا، وقد حَجَرَ عليه في بيع المسترسل، لضعفه، وعدم خبرته، وجهله بالأسعار، أو لكونه لا يحسن المساومة، واعتبر بيعه من الربا، لمكان الاستغلال فيه، كما ورد النهي عن تلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، دفعاً للضرر العام، أو رعاية لجهة التعاون ـ على حد تعبير الإمام الشاطبي(٧٦) ـ فمن أين أتَوْا بهذه المقولة: «إنه لم يُعْهدْ شرعاً، الحجْرُ على البالغ العاقل في ملك نفسه؟ بل هي منقوضة، بما رأيت، ربما نفصِّل القول في مناقشة سائر الأئمة.

(٧٣) المدخل الفقهي: جـ١ ص٤٤٩ ـ ٥٠٠ ـ الاستاذ العلامة مصطفى احمد الزرقا ـ ولد في حلب، وكان رئيساً لقسم القانون الخاص (المدني) في كلية الحقوق ـ جامعة دمشق، واستاذاً محاضراً في كلية الشريعة أيضاً: متضلع في الفقه الاسلامي، وكاتب دقيق النظر، عميق الفكر، منطقي الاستنتاج، أصولي الاستدلال، له مؤلفات قيّمة، منها: المدخل الفقهي العام، ونظرية الالتزام العامة في القانون (والمدخل الى نظرية الالتزام في الفقه الاسلامي) مدّ الله في عمره.

(٧٤) بمكان عظيم.

(٧٥) رواه معقل بن يسار ـ اخرجه الطبراني في الكبير والأوسط.

(٧٦) الموافقات: جـ٣ ص٢٥٩ وما يليها.

وأما تمسّكهم بظاهر الحديث، وأثرِ عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فسيأتي القول فيه في مقامه.

٦ ـ مناقشة اجتهادات الحنفية القائلين بجواز التسعير في حالة معينة، ولكنه تسعير وُدّي، غيرُ ملزم، ونقدها اصولياً فيما يلي:

أولاً: جاء اجتهادهم مستقلاً مبنياً على «**العُمومَات**» بقطع النظر عن مقتضىٰ معقول الأحاديث الواردة في التسعير أصلاً، أو ما تستهدفه من «**غاية**» و«**حكمة تشريعية**» هي مناط العدل، ورعاية الحق، فيما تقرّر من حكم شرعي، مما يُشعر بأنهم لم يعمدوا الى تفسير نصوصها تفسيراً اصولياً بحيث يُقْدرهم على استخلاص تلك «**الحكمة**» المهيمنة على حكمها، وهو قصور في الاجتهاد في تفسير النص الشرعي، بلا ريب، ومن ثم لم يتمكنوا أيضاً، من ادراك مدى تحقّق هذا «المناط» في **الحالة الاستثنائية التي تقتضي التسعير**.

هذا، والحنفية لم يعتمدوا في اجتهادهم في هذه المسألة أيضاً منهج سياسة التشريع، وما تنهض عليه من قواعد، وفي مقدمتها قاعدة: «**ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب**» أو اعتمدوها على وجه ناقص أو مبتور، إذْ لم يَخْلُصوا إلى ما تستلزمه هذه القاعدة من نتيجة منطقية، تلك النتيجة المنطقية التي تقضي بأن التسعير ينبغي أن **يكون واجباً**، لأنّ هذه القاعدة إذا كانت مما يقضي به الدين، فهي مما يقضي به العقل أيضاً، وبيان ذلك:

أن المفروض أن التسعير قد تعينّ وسيلة «لصيانة» حق المسلمين عن الضياع على حدِّ تعبيرهم، منعاً للظلم عنهم في مثل هذه الحال، وهذا واجب شرعاً، فوسيلتُه التي تُفضي إليه، ينبغي أن **تكون واجبة بالضرورة**، لا جائزة فحسب، أو وُدِّيةً لمجرد التبصير والتوعية، بمعنى أن التجار ـ في اجتهادهم ـ لهم أن يخالفوا عن امر التسعير، فالحنفية ـ كما ترى ـ قد أخَلُّوا بهذا المنطق التشريعي المتّسق الذي يوجب الربط والتلازم

بين المقدمة ونتيجتها، كيلا تضيع الثمرة من تطبيق تلك القاعدة، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقاً بالصالح العام، وصيانته، لأن الحفاظ على «المصلحة العامة»، واتخاذ الوسائل الاجتهادية الملائمة، والناجعة، في سبيل ذلك، من أقوى صور «العدل» في التشريع الإسلامي، بل هو سبب الإلتزام السياسي في الدولة، ومسوِّغ الولاية العامة على المسلمين، كما بيَّنا، إذْ من مقررات الشرع المُحْكَمة «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة» «أي بمصلحة المسلمين عامة، ولكن الحنفية لم يلتزموا بمقتضى هذه القاعدة العامة الجوهرية في سياسة التشريع، إذ بَعْدَ أن أقرّوا» مبدأ تدخّل الدولة بالتسعير، رعاية لحق العامة الذي تعلّق بها عند التجار والمالكين وقت الأزمات ـ على حد تعبيرهم ـ عادوا فاعتبروا هذا التسعير أمراً جائزاً، حيث قالوا: «لا بأس به» وليس ملزماً، بدليل أنهم أجازوا للتجار أن يخالفوا عنه، ولذلك وقع «التناقض» بين حكم الوسيلة ومقتضى الغاية، فانتفى بذلك كل أثر عملي للتسعير، لانسلاخ «عنصر الاجبار» عنه الذي هو المؤيِّد القويُّ لوازع الدين إذا وَهَنَ في النفوس، وهذا يؤدي حتمًا إلى التفريط في حق العامة الذي هو «حق الله» وضياعه، لأن منطقهم قاض بأن ما لا يتم الواجب إلّا به فهو جائز، وهو خلاف ما يقضي به العقل والدين، في مقرراته الـمُحْكَمة.

ثانياً ـ أما استدلالهم بالمبدأ العام «التراضي» أو حرية التعاقد والمساومة، فذلك لأنهم لم يروا «مشروعية الاجبار» في التسعير الرسمي الـمُعْلَن، لا من حيث أصل تشريعه، ولا من حيث ما يقضي به (من الالتزام بما يحدد من الأثمان) وانما رأوا الاجبار (الزام التجار والمالكين) بالسعر العام السائد في السوق، والذي كان سارياً فيها قبل إحداث الغلاء وآفتعاله، إذ هو الذي يقرِّر «السعر العادل» في اجتهادهم، وفي هذا الاجتهاد نظر من وجوه:

أ ـ ان حرية التعاقد، وان كانت هي الأصل في التعامل، وتقتضي مَنْع التدخّل في النشاط الإقتصادي للأفراد، لكنها تقتضي أيضاً مَنْعَ التغالي في الأسعار، استغلالاً

وجشعاً وآفتعال الأزمات، لقوله ﷺ: «من دَخَلَ في شيءٍ من أسعار المسلمين، ليُغْلِيَهُ عليهم، كان حقاً على الله أن يُقْعِدَه بعُظْمٍ من النَّار يوم القيامة» ومن ذلك الاحتكار، أما أن يُؤْخَذ بمبدأ حرية التعاقد في هاتين الحالتين المتغايرتين، على السواء، فذلك ـ فيما نرى ـ نظر اجتهادي غير سديد، لأن لاختلاف الظروف أثراً في مآل تطبيقه، مما يوقع في الظلم المنهى عنه شرعاً، فتطبيق المبدأ على الوقائع يُشترط فيه التماثل في الظروف، ضماناً لوحدة النتائج.

ب ـ ان السعر العام السائد في السوق، إنما يكون هو «العدل» إذا كان تلقائياً حُرّاً، لا آفتعال فيه، ولا آستغلال، أو تلاعُبَ بالأسعار، وهو أمرٌ صعب المنال، ولا سيما في أيامنا هذه، لتعقُّد الحياة، وتقدُّم الصناعات تقدماً جعل الناس غير ذوي خبرة بأسعار منتجاتها، مما يفتح باباً واسعاً لاستغلالِ استرسالِ الناس، وعدم خبرتهم، وبذلك تضيع حقوقهم لا محالة، دون تدخّل الدولة وتحديد الأسعار في ضوء الخبرة العلمية المتخصّصة على ما سيأتي تفصيله في مذهب المالكية.

جـ ـ ان السعر العام في السوق مشروطٌ لتحقيق عدالته أيضاً، أن يكون «الوازع الديني» قويّاً مهيمناً على النفوس، حتى إذا وَهَن، وسيطر حُبُّ المادة، وَجَبَ مجابهة ما يُحدث ذلك من أثر على «حقوق الغير» إذ لكلّ ظرف حكمُهُ المناسب له، مما يردُّ الأمرَ فيه إلى الحق والعدل والمصلحة، فكان «وازعُ السلطة» بالتدخُّل مؤيِّداً ضرورياً لوازع الدين الذي رَقَّ أو تلاشىٰ، على ما بينّا أساسه الفقهي في المقدمة، وان هذا الوازع لو قوي وآستقام لما سمح لصاحبه أن يتغالى بما يقترب من ضعف القيمة، استغلالاً وجشعاً، ولا سيما في المواد الأساسية الضرورية.

وعلى هذا، فان اجتهاد الحنفية، ومن نهج نهجهم، اجتهاد نظري محض، يحلِّق في أُفق من التصوّر الذهني للإطلاقات والعمومات، دون محاولة لتنزيلها على الواقع الماثل بظروفه وملابساته، والمواءمة بينهما، بعد تحليله ودراسته دراسة دقيقة عميقة محيطة

واعية، وبالاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص أيضاً، اتقاء الظلم أو الاجحاف في التقدير.

د ـ على أن مبدأ الإكراه على التعاقد أو المعاوضة بحق، أصل مستقر في التشريع الإسلامي، تشهد له كليات وجزئيات[77]، دفعاً للضرر الأشد، أو ربطاً للحكم بالمصلحة الراجحة، ولم يعتبره حجْراً على البالغ العاقل في ملك نفسه:

هذا، ويعتبر هذا «المبدأ» من «المقومات الأساسية» لسياسة التشريع في الإسلام، وبآستقراء الجزئيات والتطبيقات، فضلاً عن الكليات، حتى غدا أصلاً معنوياً عاماً، والأصل المعنوي العام كالأصل اللفظي العام، من حيث قوة الاحتجاج به، وبناء الحكم عليه، ذلك لأن الشارع قد لاحَظَهُ في أحكام كثير من الجزئيات، وآعتبره «مناطاً» للعدل في مثلها، بما يحف بها من ظروف واقعية، واليك طرفاً من ذلك:

١ ـ أَخْذُ الشفيعِ المبيعَ المشفوعَ فيه، كَرْهاً عن المالك البائع، بما قام عليه من الثمن والتكاليف التي تعاقد عليها المشتري، دفعاً للضرر عن الشريك أو الجار، وهو ضرر خاص بفرد ـ كما ترى ـ فوجوب الإجبار على التبايع بما يدفع الضرر العام من باب أولى.

٢ ـ بَيْعُ الغراس والبناء في ملك الغير، فإن لرب الأرض أن يأخذه بقيمة المثل جبرا عن صاحبه دفعاً للضرر عنه، وهو ضرر خاص كما ترى.

---

(٧٧) وفي هذا المعنى، يقول ابن القيم، مستدلاً بالقياس الأولوي على قضاء الرسول ـ ﷺ ـ في قضية سمرة ابن جندب على وجوب التسعير، بل على الاكراه على المعاوضة بثمن المثل: بقوله: «وصاحب الشرع ـ اي الرسول ـ ﷺ ـ أوجب عليه ـ على سَمُرَة ـ إذا لم يتبرع بها «أو يعاوض عليها» ـ أن يقلعها، لما في ذلك من مصلحة صاحب البستان، بخلاصه من تأذّيه، بدخول صاحب الشجرة، ومصلحة صاحب الشجرة بأخذ القيمة، وان كان عليه في ذلك ضرر ويسر، فضرر صاحب الأرض ببقائها في بستانه أعظم، فان الشارع الحكيم، يدفع أعظم الضررين بأيسرهما، فهذا هو الفقه، والقياس، والمصلحة، وان أباه من أباه ـ الطرق الحكمية: ص٢٨٩ ـ جامع العلوم والحكم: ص٢٢٣ لابن رجب الحنبلي.

٣ ـ بيع مال المدين المماطل، جبراً عنه، لقضاء الدين الواجب عليه، ودفعاً لظلم مماطلته «مَطْلُ الغنيِّ ظُلم».

٤ ـ أخذ المضطر طعامَ الغير الزائد عن حاجته، جبراً عنه، **بقيمة مثله**.

٥ ـ سؤال الرسول ـ ﷺ ـ سَمُرة بنُ جُندب أن يبيع نخلة، ولما أبى، أمر الرسول ـ ﷺ ـ باستئصال شأفتها، عقوبةً، وذلك دفعاً للضرر والأذى عن الأنصاري صاحب البستان، وقوله له: «إنما أنت مضارٌّ» وهذا في صميم موضوعنا، فكان نصّاً فيه.

٦ ـ نزعُ ملكية الأرض كَرْهاً عن صاحبها، وَرَصْدُها حِمَىً لخيول الجهاد، وَنعمِ الصَّدَقَة، **بقيمة مثلها**، وقد تمَّ ذلك بفعل عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ كما هو معروف.

كل ذلك ـ كما ترى ـ إنما كان رعاية لمصلحة خاصة، في مقابل مصلحة خاصة مثلها ما عدا الأخير، فإذا كان الأمر من أجل مصلحة عامة، فإنّ تطبيق «مبدأ الاكراه» على المعاوضة يكون واجباً من باب أولى، دفعاً للضرر الأشد، وفيما يلي ضربٌ من تطبيق مبدأ الحكم على الخاصة من أجل العامة:

١ ـ انتزاعُ جزءٍ من أموال الأغنياء لسداد حاجة الدولة إبَّان الحروب أو الفتن الداخلية، فقد قرر الإمام الغزالي، والشاطبي وغيـرُهما، أنه إذا خلا بيت المال، بحيث لم يكن فيه ما يكفي رواتب الجند، وخيف دخول الكفار ديار الإسلام، أو خيف ثوران الفتنة الداخلية، أن يُوَظَّف على الأغنياء ما يكفي لسداد هذه الحاجة، لأن «**المصلحة العامة مقدمة**» على حد تعبير الإمام الشاطبي[٧٨]، ويعلّل ذلك بقوله ـ رضـي الله عنه ـ فانه «يجوز للإمام أن يوظِّف على الأغنياء مقدارَ كفاية الجند، لأنا نعلم، أنه إذا تعارض شران أو ضرران، قصدَ الشرع دفعَ أشدّ الضررين، **وأعظم الشـرّين**»[٧٩] فإذا جاز

---

(٧٨) الاعتصام: جـ٢ ص١٢١ وما يليها ـ للشاطبي ـ المستصفى: جـ١ ص٣٠٧ ـ للامام الغزالي نظرية المصلحة: ص ٤٥٧ للدكتور حسان.

(٧٩) الطرق الحكمية: ص٢٧٨ ـ لابن قيم الجوزية.

أخـذُ المـال كَرْهاً، لمصلحة عامة عند الإقتضاء، جاز من باب أولى، تحديدُ السعر، لتخفيض نسبة الربح، رعايةً لحق المسلمين، وصيانة له من الضياع.

٢ ـ أَخْذُ الصحابة بعضَ ما حول المسجد الحرام من الأراضـي، **بقيمة مثلها**، جبرا عن أصحابها، (استملاكاً) وأدخلوها في المسجد لتوسيعه[٨٠]، وغير ذلك كثير.

قالوا، وهذا تقييد لحق الملك، ووفاءٌ بما عليه من التزامات تجاه الصالح العام ومن ذلـك، حالـة تواطؤ التجار على اغلاء الأسعار، أو اخفاء السلع واحتكارها، تربصاً بالناس الغلاء، فيجب ـ دفعاً للضرر عن العامة (المجتمع) ـ **ألا تباع إلّا بالسعر الذي يحدده الحاكم**.

هذا، والإمام «سَحنون»[٨١] المالكي ـ قد استنبط «المناط» في قوله تعالى **«لا إكراه في الدين»**[٨٢] فقال: «ان المناط في منع اعتبار آثار الإكراه، هو أن الإكراه ظلم من الـمُكْـرِه، حتى إذا كان «**الاكـراه بحق، فان آثـاره تترتب عليه، لأنه أصبح مناطاً للعدل**»[٨٣] بما يربط الحـكم بالمصلحة الراجحة، أو يدفع الضرر الأشد، على ما هو واضح من تعليل الأئمة، كابن رجب الحنبَلي[٨٤] وابن قيم الجوزية[٨٥].

وهكذا ترى أن الأئمة ـ رضوان الله عليهم ـ لا يتشبَّثُون بظواهر النصوص، إبّان التطبيق على الوقائع المستجدة بظروفها المتغايرة، بل يفسرون النص، ويحددون مجال

---

(٨٠) المعاملات الشرعية ـ نقلاً عن حاشية ابي السعود: ص ٧٣ ـ للاستاذ الشيخ احمد ابراهيم.

(٨١) هو عبدالسلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون (١٦٠هـ ـ ٢٤٠هـ): قاض فقيه، انتهت إليه رياسـة العلم في المغـرب، أصله شامي، من حمص، ومولده في القيروان، ولي القضاء بها سنة ٢٣٤هـ، واستمر الى ان مات.

(٨٢) سورة البقرة: آية ٢٥٦.

(٨٣) نظرية المصلحة: ص١٧١ ـ للدكتور حسان.

(٨٤) جامع العلوم والحكم: ص٢٢٣ ـ والقواعد: ص ١٤٠.

(٨٥) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: ص ٢٨٩.

تطبيقه، على ضوء من حكمة تشريعية التي هي مقصد الشارع من تشريع حكمه، ومناط العدل والمصلحة الحقيقية الجديَّةِ المتوخاة منه، ويجتهدون وُسْعَهم في تحقيق هذا «المناط» في الواقعة المعروضة، وهذا أصل عتيد من أصول مناهج الاجتهاد في تفسير النصوص وتطبيقها، كما يقول الإمام الغزالي[٨٦]، إذْ تراه - رضي الله عنه - في هذا الصدد يقول ما نصه: «أما إذا كان اللفظ عاماً، أو ظاهراً، لم يَبْعُدْ أن يتغير بالتعليل ظهورُهُ، وعمومُهُ، فيتطرّق اليه تخصيص، وتأويل[٨٧] وهذا هو ما فصَّل القول فيه، الإمام الشاطبي في «المناط الخاص»[٨٨].

على أن مبدأ الإكراه على التعاقد بحق، لا ينقض أصل التراضي، كما يتبادر الى الذهن، باديء الرأي، بل جاء مؤكِّداً للعدل، ومدعِّماً لحقيقة التراضي الحرّ الذي ينبغي أن يقوم على علم بالثمن الحقيقي، منعاً للاسترسال، واستغلال الجَهْل بحقائق السلع والمنافع، وتقدير أثمانها أو أُجورها، مما يفتقر الى الخبرة العلمية بتقويمها، ولا سيما في عصرنا هذا، وقد رأينا الإمام الشافعي، يقرر هذا الأصل في كتابه «الرسالة» إذ يقول ما نصه: «ألا ترى أن أهل العلم إذا أصاب رجلٌ لرجل عبداً، لم يقولوا لرجل، أقم (قدِّر وقوِّم ثمنه) ولا أمةً إلا وهو خابر بالسوق، ليقيم بمعنيين، بما يُخْبِرُكمْ ثمنُ مثلِهِ في يومه، ولا يكون ذلك إلاّ بأن يعتبر عليه بغيره، فيقيسه عليه، ولا يقال لصاحب سلعة: أقم إلا وهو خابر»[٨٩] وهذا صريح في اشتراط الخبرة لعدالة التسعير.

هذا، والإمام الشافعي يمنع اسناد تقدير السعر لغير الخبير، سواء أكان ذلك المنع

---

(٨٦) شفاء العليل: ص٦٠ والمستصفى: جـ٢ ص ٢٩٨.

(٨٧) المرجع السابق: ص٥٥٦.

(٨٨) الموافقات: جـ٤ ص٨٩ وما يليها - وراجع كتابنا «الفقه المقارن»: ص٢٧ - ص٣١ - مطبعة طربين - دمشق: ١٩٧٩ - ١٩٨٠.

(٨٩) الرسالة: ص٥٠٥ وما يليها - تحقيق احمد محمد شاكر - ط: اولى - سنة ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠م - مطبعة الحلبي - بالقاهرة.

لمصلحة البائع أو المشتري، رفعاً للظلم عن أيٍّ منهما، إذْ يقول ما نصه: «ولا يجوز أن يقال لفقيه عدل غير عالم بقيم الرقيق، أقم هذا العبد، ولا هذه الأمة، ولا اجارة هذا العامل، لأنه إذا أقامه (قدَّر ثمنه) على غير مثال بدلالة على قيمته، كان متعسفاً»(٩٠) وهذا هو رأي المالكية والحنابلة المتأخرين.

فالخبرة العلمية ـ كما ترى ـ عنصر أساسي في عدالة التسعير، والعدل ينبغي أن يرضى به الكافة، وإلّا «لو مُكِّن مَنْ يُحتاج إلى سلعته، ألّا يبيع إلّا بما شاء، **لكانَ ضررُ الناس أعظم**»(٩١) على حد تعبير الإمام ابن القيم، وهذا صريح أن «العَدْل» في التعامل، ورعاية الصالح العام، لا يترك لمشيئة المالكين ورضاهم، لمكان **«الاستغلال»** الذي عَبَّر عنه **بالضرر الأعظم** الذي ينتاب الناس، كذلك لا يُترك «العدل» لارادة المشترين أو أرباب الأعمال ـ كما يقول ابن القيم ـ: «وكذلك يمنع والي الحسبة «المشترين» من الاشتراك، والتواطؤ، في شيءٍ لا يشتريه غيرهم، لما في ذلك من **ظلم البائع**»(٩٢)، ويقول أيضاً: «فإذا كانت طائفةٌ تشتري نوعاً من السلع، أو تبيعها، قد تواطؤوا على أن يهضموا ما يشترونه، فيشتروه بدون ثمن المثل، ويبيعوا ما يبيعونه بأكثر من ثمن المثل، ويقتسموا ما يشتركون فيه من الزيادة، كان إقرارهم على ذلك» أي (بعدم التدخل من قِبَلِ الدولة) معاونةً لهم على الظلم والعدوان، ولا ريب، أن هذا، أعظم إثْمًا وعدواناً من تلقِّي السلع، وبَيْعِ الحاضر للبادي، ومن النجش»(٩٣) «وهذا الاستدلال بالقياس الأولوي، على ما ورد في السنّة من تحريم هذه البيوع، للتغالي في الأسعار، أو ما يطلق عليه الأصوليون: **«دلالة النص»** اعتماداً على ما يتبادر من منطوق

(٩٠) المرجع السابق: ص٥٠٧ وما يليها ـ ومعنى «خابر» أي خبير ـ انظر التعليق.

(٩١) الطرق الحكمية: ص٢٦٤.

(٩٢) الطرق الحكمية: ص٢٨٨.

(٩٣) المرجع السابق.

النص من علّة تفهم بالوسائط اللغوية، دون اجتهاد[٩٤].

ومفـاد ما تقـدّم، أنَّ الإجْحاف والظلم محرم شرعاً، أيّاً كان منشؤه، وأيّاً كان موقعه، وهو ما قرّره الإمام علي ـ كرّم الله وجهه ـ من أنه «يجب أن يكون البيع بأسعار لا تُجْحف بالفريقين: البائع والمبتاع».

هذا، وثمـة ضرب من الاحتكـار المـزدوج، احتكار البيع والشراء، **تحكمًا في الأسعار**، بالنسبة الى الجانبين، وهو ما أشار اليه ابن القيم آنفاً، كما أكده ابن خلدون في مقدمته حيث يقول: «ومن أعظم الظلم المفسد للعمران (الحضارة) والدولة، التسلط على النـاس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثـمان، ثم فَرْضُ البضائع عليهم، بأرفع الاثمان»[٩٥] وهو ما أشار إليه ابن القيم، وأطلق عليه: «احتكار الصنف»[٩٦]، تحكُّمًا في البائع والمشتري كليهما، على السواء، وهو استغلال مزدوج، كما ترى.

٧ ـ مناقشة ما أدلى به شمس الدين ابن قدامة المقدسي من حجج اقتصادية:

إن ما يوجه على ابن قدامـةمن النقـد، أن مَردَّ ما أدلى به من حجج اقتصادية، انما هو «**التسعير المرتجل**» غير المدروس، حيث لا تقوَّم الأشياءُ فيه على أساس من الخبرة العلمية المتخصصة، أو التجربة العملية، فيقع الاجحاف بحق أحد الفريقين، أو يحرم البائع من الربح، أو يُعطىٰ منه ما لا يُجْزىء، أو على العكس، يُحابي التجار أو المالكون فيه، فَيُعْطَوْن من الأسعار والأثمان ما فيه شَطَط، مما يضر بالناس، وقد تفادىٰ المالكية أسباب هذه المحاذير، بما وضعوا من نظام مُحْكَم للتسعير، لم أَرَهُ في فقه غيرهم، حيث أوجبوا أن يقوم التسعير على أساسه ـ على ما سيأتي ـ تمكيناً للبائع من الحصول على ربح

---

(٩٤) راجع كتابنا ـ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي، موضوع «دلالة النص» ـ ط ـ دار الكتاب ـ دمشق.

(٩٥) المقدمة: جـ١ ص١٩٠.

(٩٦) الطرق الحكمية: ص٣٠٠.

معقول، وللناس أيضاً أن يحصلوا على حاجاتهم في يسر، ودون اعنات أو ضرر بهم، حفظاً للحقين معاً، واقامةً للتوازن بينهما، بما يجعل فيه من الربح ما يُشْبه، دون وكس أو شطط، وهذا هو التسعير العَدْل، وفي هذا المعنى يقول الإمام الباجي روايةً عن أحد أئمة فقهاء المالكية، ما نصه: «فإذا سَعَّر عليهم ـ على التجار ـ من غير رضا، بما فيه اجحاف لهم، ولا ربحَ فيه، أدَّى ذلك إلى إفساد الأسعار، وإخفاء الأقوات. . .»[٩٧].

وعلى هذا فليس التسعير في حد ذاته، هو سبب الغلاء، وإخفاءِ الأقوات، على ما ذهب اليه ابن قدامة، بل سبب ذلك هذا النوع من التسعير المرتجل والمجحف، وليس البحث فيه، لأنه محرم شرعاً، لمكان الظلم والإجحاف، بل البحث منصبٌ على التسعير **العَدْل الذي يُوجَدُ ما يقتضيه من المصلحة العامة**، صيانةً لحقوق المسلمين من الضياع، وهو الذي وضع له فريق من فقهاء المالكية نظاماً محدداً دقيقاً يقوم عليه، كما قال بوجوبه متأخرو الحنابلة على ما يأتي من تفصيل القول فيه.

٨ ـ اجتهادات المالكية ـ في رواية أشهب عن الامام مالك، ومتأخري الحنابلة في حكم التسعير:

أ ـ أقام جمهور المالكية[٩٨] وجوبَ التسعير، والالزامَ به، بما يقتضي وجوب تدخل الدولة في شؤون الأفراد تكليفاً، على أساس ما تقتضيه المصلحة العامة الموكول تحقيقها ورعايتها، وتنميتها، إلى الدولة ممثلةً في الحاكم الأعلى ونوابه وموظفيه، وهو **مُنْطَلَقٌ شرعي وأصولي**، لأن «المصلحة العامة» هي مناط مشروعية الولاية على الأمة، بل المسوغ الشرعي لتصرف ولي الأمر، وتدبيره لشؤون الدولة داخلاً وخارجاً على السواء، وفي جميع مناحي الحياة، لاطلاق القاعدة: **«التصرف على الرعية منوط بالمصلحة»**[٩٩]

(٩٧) المنتقى: جـ٥ ـ ص ١٨ ـ ص ١٩.

(٩٨) المنتقى: جـ٥ ـ ص١٧ وما يليها ـ أحكام التسعير ـ للمجيلدي ـ الزرقاني على الموطأ: جـ٣ ص٢٩٩.

(٩٩) القاعدة / ٥٨ من مجلة الاحكام العدلية.

ولقيام المسؤولية عن ذلك كله، لاطلاق النص في الحديث الشريف: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته.. الامام راع ومسؤول عن رعيته» أي عن مصلحة رعيته باطلاق، وبديهي أنْ لا مسؤولية حيث لا تكليف، ترى ذلك واضحاً في بيان الوجه الشرعي الذي استند إليه المالكية ـ في رواية أشهب ـ في وجوب التسعير، من قول الإمام الباجي: «ووجهه ـ وجه التسعير الجبري شرعاً ـ ما يجب من النظر في **مصالح العامة**، والمنع من إغلاء السعر عليهم، والإفساد عليهم»[100].

ب ـ المالكية ـ في رواية أشهب عن مالك ـ يشترطون «التراضي» غير المتعسف فيه، جمعاً بين الأدلة، ولكنه تراض خاص غير مطلق بل هو مقيّد بما لا يناقض مقتضى العدالة في التسعير:

وبيان ذلك، أن المالكية ـ في رواية أشهب عن مالك ـ جعلوا «مبدأ التراضي» شرطاً مراعي **لا في أصل وجوب التسعير، لأن أساسه المصلحة العامة**[101]، كما بينا، **بل هو شرط في عدالته**، وبذلك لم يُعْمِلوا المبدأ على إطلاقه، إذْ لا يتأتى تحقيقه، لاختلاف النزعتين عند الفريقين بل تناقضهما، كما هو معلوم، وانما اتخذوه وسيلة للتفاهم، والحوار في تقويم السلعة أو المنفعة وتكاليفها، وتحديد مقدار الربح المعقول، على أساس ذلك، حواراً يدور بين أعضاء لجنة التسعير المؤلفة من خبراء من التجار أنفسهم، أو ممثلين عنهم من ذوي الاختصاص في الاتجار بالمواد المعروضة وخبراء آخرين من خارج السوق، استظهاراً على صدق الأولين، خشية التواطؤ.

هذا، ووجه قول أشهب[102] ـ كما جاء في المنتقى ـ «ما يجب من النظر في مصالح

---

(١٠٠) المنتقى: جـ ٥ ص ١٨ وما يليها.

(١٠١) انظر استدلال اشهب الذي لم يأخذ بظاهر الحديث المحرم للتسعير، بل عدل عنه مستنداً الى وجوب النظر في مصالح العامة ـ المنتقى: جـ٥ ـ ص١٨.

(١٠٢) هو اشهب بن عبدالعزيز القيسي، من أئمة فقهاء المالكية، وكان امام المذهب المالكي في مصر، بعد ابن القاسم، توفي سنة ٢٠٤هـ ـ ترتيب المدارك: جـ٢ ص٤٤٧ ـ والاعلام ـ: جـ ١ ص ٣٣٥.

العامة، والمنع من اغلاء السعر عليهم، والافساد عليهم، وليس يجبر الناس على البيع، وانـما يمنعـون من البيع بغـير السعر الذي يحدده الإمام (وهذا هو عنصر الاجبار في التسعير) على حسب ما يرى من المصلحة فيه للبائع والمبتاع، ولا يَمْنع البائع ربحاً، ولا يُسَوِّغُ له ما يَضُـرُّ بالناس»[١٠٣] ـ توفيقاً بين المصلحتين، ولم يأخذ بظاهر الأحاديث التي تحرم التسعـير، بل عَدَلَ عنهـا، استنـاداً إلى مستنـده في وجهة نظره التي بيَّنها الإمام الباجي[١٠٤] فيما ذكرنا آنفاً.

وبذلك اجتث أصول التفرد بالرأي، أو التسـرّع والإرتجال في تحديد الأسعار، وحال دون القصد الى الافتئات على حق التجار والمالكين، اضراراً بهم.

وعلى هذا، كانت «الخبرة العلمية النزيهة» من أهم مقومات «العدل» في التشريع، ومن أنجع الوسائل في تحقيق الصالح العام، وفي هذا المعنى يقول الإمام الباجي في تحديد مفهوم «التراضـي» من أنه «**مقيّد بَالربح المعقول**» الذي يَرْضَىٰ به التجار عادةً، واحترازاً عن حرمانهم من الربح، أو محاباتهم بتمكينهم من مجاوزة حدود المعقولية والعدل في الربح، شططاً، لا التراضـي المطلق، يقول الإمام ما نصه: «ويسعّر ـ الحاكم ـ بما فيه رضاهم، ورضا العامة»[١٠٥] نتيجة للمحاورة والمنازلة والاقتناع، ثم بين ان انتفاء رضى التجـار انـما **هو بانتفـاء الـربح أصلاً، لا بالمعقول منه الذي يرتضيه العقلاء والمنصفون عادة** بقوله: «فإذا سعّر عليهم من غير رضا، **بما فيه اجحاف لهم، ولا ربح فيه**، ـ وهذا لا يرضى به أحد ـ أدَّىٰ ذلك الى إفساد الأسعار، وإخفاء الأقوات...» أي **إلى قيام السوق السوداء**، وهو ما احتج به الإمام ابن قدامة، فجاء اجتهاد المالكية، في استدلالهم هذا، **رداً بليغاً مفحمًا على ما اعتصم به ابن قدامة من حجج**.

---

(١٠٣) المنتقى: جـ٥ ص١٨ وما يليها.

(١٠٤) المرجع السابق.

(١٠٥) المنتقى: جـ٥ ص١٩.

أمـا النظام الذي اتبعته المالكية في تحديد الأسعار المعقولة العادلة، فيؤخذ من الـطريقـة التي فرضوها في كيفية تأليف لجنة التسعير تحت اشراف الدولة، وعلى نحو يحقق، الحَيْدَة والنـزاهة، والنَّصَفَة، ويدرأ كلَّ شبهة أو ريبة في محاباةٍ أو افتئاتٍ، أو تواطؤ، فيما يورد الإمـام الباجي من بيان لذلك، روايةً عن ابن حبيب[١٠٦]: «ينبغي للإمـام أن يجمـع وجـوه أهـل سوق ذلـك الشيء، ويُحضر غيـرَهم، استـظهاراً على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون، وكيف يبيعون، فينازلهم (يجادلهم) إلى ما فيه لهم وللعامة سَداد، حتى يَرْضَوا به.. ووجه ذلك، ان بهذا يُتَوَصَّل إلى معرفة مصالح الباعة والمشـترين، ويجعـل للبـاعة في ذلك من الربح ما يقوم بهم، ولا يكون فيه إجحاف بالناس» ثم تراه يحذّر من التسعير المرتجل غير المنصف، تلافياً لآثاره، بقوله: «وإذا سعَّر عليهم من غير رضـا، بما لا ربـح لهم فيه، أدّى ذلـك الى افسـاد الأسعار، وإخفاء الأقوات، وإتلاف الأموال»[١٠٧].

أمّا رواية ابن القاسم عن مالك التي تمنع التسعير، فمستندها ظاهر الأحاديث التي تنطق بامتناع الرسول ـ ﷺ ـ عن التسعير، ولعمومات أخرى، وقد تناولنا ذلك بالمناقشة والنقد على نحو مفصّل آنفاً.

٩ ـ مناقشة المأثور عن عمر بن الخطاب ـ رضـي الله عنه ـ من أنه أخرج حاطب بن بلتعة من السوق حين أرخص في ثمن الزبيب عن السعر العام في السوق، ثم نكوله عن ذلك:

لا يتسع المقام لتفصيل ذلك، ولكن لا بدّ من الإشارة، الى ان الفقهاء اختلفوا

---

(١٠٦) ابن حبيب هو عبدالملك بن حبيب بن سليمان بن هرون ـ عالم الأندلس في عصره، وكان امام الفقه المالكي، له كتاب طبقات الفقهاء والتابعين، وتفسير موطأ الامام مالك وغيرهما ـ ترتيب المدارك: جـ٣ ص٣، وتذكرة الحفاظ رقم ٥٤٤. توفي بقرطبة سنة ٢٣٨هـ.

(١٠٧) المنتقى: جـ ٥ ص ١٨ ـ ص ١٩.

في تأويل نص هذا الأمـر، هل كان النقص في السعـر، أو في الكيل؟؟ وهو خلاف مشهـور[١٠٨]، وأيّـاً مـا كان ، فان عمـر ـ رضـي الله عنه ـ حين غلب على ظنه أن المصلحة في المنع ـ زيادةً أو نقصاً ـ أمر به، لأن مصلحة حاطب الفردية، تعارضت مع مصلحة أهل السوق، أو الجالبين للسلع الى سوق المدينة، إذ ربما منعهم نقص السعر من الجلب، وأن يقدموا سوقها، وفي هذا تضييق على أهل المدينة الذين كانوا يعتمدون عليه في سداد حاجـاتهم، ثم لما تبـين لعمـر أن حاطبا لم يكن ليبغي الإضرار بأهل السوق، ولا بالجالبين، أو منافستهم منافسةً غير مشروعة، أو لم يؤدِّ إرخاصهُ أو زيادته للسعر من حيث ذاته الى ذلك المآل الذي كان يتخوّف منه عمر، وهو «الحُكْرة والتغلية» أجاز له أن يبيع حيث يشاء، وكيف يشاء، إذ قد علَّل فعله بالمصلحة العامة (أردت الخير لأهل البلد) فوضح، انها هي مدار الاذن، وفواتها هو مدار المنع، فكان مؤيِّداً للقول بوجوب التسعير عند وجود ما يقتضيه، وهو ما ينبغي المصير اليه.

وعلى هذا، فانه يمكن القول، بأن الظن وقع في تحقيق مناط التذرّع الى المآل الممنوع، أو عدم تحققه، ولا تناقض في تبدُّل اجتهاده، تبعاً لذلك، لأنه تبدُّلٌ يدورُ على غلبة الظن بتحقيق المصلحة العامة وانتفائها، إعمالاً لمبدأ سد الذريعة.

على أن هذا الأثر، وان كان لا يعدو كونه مجرد اجتهاد صحابي، غير ملزم، الا ان الذي لا ريب فيه، ان هذا الأثر يدل على التفات ذكي من عمر ـ رضـي الله عنه ـ إلى أساس التعامل، والنشاط الاقتصادي للأفراد، وهو «المصلحة العامة» وان تصرفات الأفراد فيما يملكون، ينبغي أن تكون في إطارها، لا تعدوها ولا تتصادم معها، وان على ولي الأمر ان يُشرف على ذلك اشرافاً واعياً دقيقاً بصيراً بعواقب الأمور وهو ما أوضحه متأخرو الحنابلة ـ ومن قبلهم المالكية ـ في اجتهادهم في هذا الصدد، حيث تراهم قسموا

---

(١٠٨) الزرقاني على الموطأ : جـ٣ ص٢٩٩ ـ الطرق الحكمية : ص٢٩٨ وما يليها ـ لأبن قدامة المحلى : جـ٩ ـ ص٤٠ ـ مسألة ١٥٥٤.

التسعير الى نوعين: حرام، وواجب، وأقاموا الأدلة القوية على هذا الأخير، وهو ما نتناوله بالبحث فيما يلي:

١٠ ـ اجتهادات متأخري الحنابلة في حكم التسعير الجبري وتقدير أدلتهم، ووجوه استدلالهم.

ذهب متأخرو الحنابلة، إلى أن التسعير **نوعان**:

أولهما: ظلم محرم. الثاني: عدل جائز بل واجب.

يقول ابن تيمية: «التسعير منه ما هو ظلم، ومنه ما هو عدل جائز بل واجب»[١٠٩] ويبيِّن تلميذُه ابن القيم، **«مناط»** كلّ منهما بقوله: **«فإذا تضمّن ـ أي التسعير ـ ظلمَ الناس (التجار والمالكين) واكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو مَنْعَهم مما أباح الله لهم، فهو حرام، وإذا تضمّن «العَدْل» بين الناس، مثل اكراههم على ما «يجب» عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم، من أخذ «الزيادة» علىٰ عوض المثل، فهو جائز، بل «واجب»**[١١٠]. ثم ان ابن القيم يشتق حكم التسعير شرعاً من حقيقته الشرعية، إذْ يقول «وحقيقتُه ـ أي حقيقة التسعير شرعاً ـ **إلزامهم بالعدل، ومنعهم من الظلم، وهذا كما أنه لا يجوز الإكراه على البيع بغير حق، فيجوز أو يجب الإكراه عليه بحق»**، ويسوق أمثلة من الفقه تدلّ على أن **«الإكراه بحق»** على الأداء، أو على التعاقد، أصلٌ معنويٌّ عام قد بلغ مَبْلَغ القطع في صحة الاحتجاج به وبناء الحكم عليه، ومن ذلك، **التسعير الجبري**، لاتصاله بمفهوم العدل في الإسلام.

ويُستخلص من هذا الاجتهاد، أن الإكراه على التبايع أو التعاقد، يختلف حكمه باختلاف مناطه، فإذا كان إكراهاً مفضياً إلى ظلم المالكين، بمنعهم من الربح المعقول

---

(١٠٩) الحسبة: ص١٤ وما يليها.

(١١٠) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: ص٢٨٥ وما يليها.

المباح الذي يقومُ بهم، فهو منع من الحق، ومنع الحق عن مستحقه ظلم، ولا يرضى أحد بأن يُهْضَمَ ما أقرّ له الشرع من حق، فكان التسعير المفضي الى مثل هذه الحال حراماً، لأنه إكراه بغير حق، مناف لمراد الشارع في تقريره للحقوق.

وأما إذا كان إكراهاً بما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل عند ضرورة الناس، وحاجتهم الماسة الى ما يملكون، أو بعبارة أخرى إذا كان إكراهاً لمنعهم مما يحرم عليهم، من التغالي في الأثمان بما يزيد عن عوض المثل، فذلك واجب، لأنه تسعير تضمن «العدل» ولا ريب ان الإلزام بالعدل عَدْلٌ، فاختلف حكم الإكراه أو الاجبار في التسعير، باختلاف ما يفضي اليه من مآل، كما ترى، ويُكيَّفُ التسعير بالمشروعية أو عدمها، في ضوء هذا المآل.

وعلى هذا، فلا يؤخذ بمبدأ واحد - كما في التسعير الجبري - «في حالتين مختلفتين أو متناقضتين»، على سواء، مما يوقع في الظلم المنهى عنه شرعاً، فلكل حالة حكمها الخاص بها، الذي يفضي إلى العدل، ودرء الظلم، فاتحدت الغاية او النتيجة، وان اختلف حكم الوسيلة باختلاف الحال، ولا تناقض، لانهما ليسا منصبين على حال واحدة، ذلك هو سر تقسيم متأخري الحنابلة التسعير الجبري الى ما هو ظلم، وما هو عدلٌ واجب تنفيذ مقتضاه، وهو تفقه جيد، وعمل بروح التشريع ومعقوله، وتطبيق لمبادىء سياسة التشريع.

أدلّة متأخري الحنابلة على جواز التسعير بل وجوبه في الحال التي تقتضيه، وتحليلها أصولياً:

١ - أمّا دليلهم على «النوع الأول» من التسعير المحرّم، فهو ظاهر حديث أَنس المتقدم: «غلا السعر على عهد رسول الله - ﷺ -.. الحديث» وهو محمول على «الحالة العادية» التي يتبايع الناس فيها على الوجه المألوف، دون أن يظلم بعضهم بعضا، فيكون مَرَدُّ ظاهرة غلاء السعر - على حد تعبير ابن تيمية - إما قلّة المعروض أو كثرة الخلق - كثرة

الطلب ـ أو زيادة تكاليف النقل، أو لغير ذلك من الأسباب التي لا يدّ للتجار أو المالكين في نشوئها، فهذا أمره الى الله تعالى، ومن ثم، كان التسعير على التجار بما يمنع عنهم الربح المعقول، أو بثمن لا يجزي أو دون عوض المثل، ظلمًا، واجحافاً بحقهم، وهذا لا يرضى به أحد، فضلاً عن أنه لا يجوز المصير إليه شرعاً، فحكمة تشريع الحديث ـ كما ترى ـ ظاهرة، وهي «دفع الظلم عن التجار» ولهذا امتنع الرسول ـ ﷺ ـ عن التسعير، إذْ لا مسوغ له، وليس ثمة ما يقتضيه، فيكون ظلمًا.

٢ ـ وأما عمدتهم في النوع الثاني، وهو التسعير الواجب، فيستخلص من المفهوم المخالف لمنطوقهم، فضلاً عن استدلالهم بروح الحديث ومعقوله أو معنىٰ معناه.

وبيان ذلك: ان «مناط» ظاهر الحديث إذا كان هو دفع الظلم عن التجار، فإنّ هذه «الحكمة» تقتضـي دفع الظلم عن العامة من باب أولى، إذا وقع الظلم عليهم بفعل من التجار، إذا تغالوا في الأسعار، وكانوا ظالمين. لأن «حكمة» الحديث «دفع الظلم» في حد ذاته ـ أيّاً كان منشؤه، وأيّاً كان موقعه ـ كما أسلفنا ـ فإذا لم يكن من التجار ظلم، ولا اضرار بالعامة، فالتسعير حرام، حتى إذا كانوا هم الظالمين، فالتسعير عليهم واجب، عملاً بروح الحديث ومعقوله، إذْ العدل لا يتجزأ، فاختلف حكم التسعير ـ كما ترى ـ باختلاف دوره، ووظيفته، وغايته، في كل حال تطرأ، ولا يُنكَر في الشرع تغيُّـر الحكم بتغيّـر الظرف ـ كما هو معلوم ـ لاختلاف مآل التطبيق.

وأيضــاً، دفع الضرر عن العامة أوجبُ وأوْلـى، فيتقرّر حكم التسعير الجبري بصورة آكد، لتقرّر علّته بصورة أشد، إذا تعيّـن أن يكون إجراءً ونظاماً لدفع ضرر عام، وهذا آكد من دفع الضرر الخاص عن طائفة التجار أو المالكين خاصة، **تقريراً للحكم على قدر الدليل**.

على أن في التسعير الجبري المشروع، رعايةً للحقين، معاً دون وكس أو شطط، كما بينّا.

هذا، والحديث ـ كما يقول متأخرو الحنابلة ـ قد ورد في «قضية معينة»، وحُكي فيهـا «امتناع» الرسول ـ ﷺ ـ عن التسعير، وليس في هذا حجة على تحريم التسعير باطلاق، وذلك:

أولاً: أنه ورد في قضية أو حادثة معينة، وهذه لا تعم، كما هو معلوم في علم الأصول.

ثانياً: أن الحديث حكى: «امتناع» الرسول ـ ﷺ ـ عن التسعير في هذه الحادثة بالذات، والامتناع في حالة معينة لا يفيد «المنع» كقاعدة عامة في التشريع، فثمة فرق اذن، بين «الامتناع» لاسباب خاصة، وظروف معينة، وبين «المنع» كتشريع عام.

ثالثـاً: ليس في الحديث «لفظ عام» بمنع التسعير يمكن أن يشتق منه حكمه العام، وفي جميع الحالات.

رابعـاً: ذهب الفقهاء السبعة بوجه خاص، الذين نهضوا بمدرسة الحديث في المدينة الى أن التسعير «واجب» إذا كان ثمة ما يقتضيه، وعلى رأسهم سعيد بن المسيب، كما قدمنا.

هذا، واستدلَّ ابن القيم على وجوب التسعير العدل، فضلاً عما تقدم، بالقياس الأولوي[111] ـ وهو يعمل عمل النص[112] ـ على ما ورد في السنّة من قضائه ـ ﷺ ـ في قضية سَمُرَة بن جُنْدُب، وعلى البيوع المنهي عنها، من مثل بيع الحاضر للبادي، وتلقي السلع، رعـايةً للمصلحـة العـامة، وفي هذا المعنى يقول: «ولا ريب أن هذا ـ أي الامتناع عن البيع الا بسعر مرتفع ـ اعظم اثماً وعدواناً من تلقي السلع وبيع الحاضر للبادي»[113].

(١١١) الطرق الحكمية: ص٢٨٩.

(١١٢) كشف الاسرار: جـ١ ص٧٤ ـ عبدالعزيز البخاري على أصول البزدوي.

(١١٣) المرجع السابق ص٢٨٩.

١١ ـ تسعير الأعمال والخبرات والزام الصانع والعامل، قبول أجر المثل في فقه متأخري الحنابلة:

اتسع نطاق التسعير الجبري ـ عندهم ـ حتى شمل أعمال الحِرَف، والمِهَن، والخبرات، فاستوعب «الأعمال» التي تستلزمها أصول الإقتصاد، من **الزراعة، والصناعة والتجارة**، من مثل البناء، والنساجة والفلاحة، وفي هذا المعنى يقول ابن القيم: «ومن ذلك، ان يحتاج الناس الى صناعة طائفة ـ كالفلاحة، والنساجة، والبناء، وغير ذلك ـ فلولي **الأمر: أن يُلزمهم بذلك بأجرة مثلهم، فانه لا تتم مصلحة الناس الا بذلك**»(١١٤) وهذا يطابق تعميم حكم الاحتكار على كل ما أضـرّ بالناس حبسه، لتتم سياسة التشريع فيهما. وإلزام ولي الأمر لهم باجر المثل تدخل ظاهر في نشاطهم الاقتصادي.

هذا، وقوله: «لا تتم مصلحة الناس الا بذلك» يشير الى القاعدة الجوهرية في قوام سياسة التشريع، التي مفادها ان «**ما لا يتم الواجب الا به، فهو واجب**» ثم يشير أيضاً الى مستند التسعير الجبري، وهو «المصلحة العامة» التي عبّـر عنها **بمصلحة الناس**، فاتفق من هذه الوجهة، مع وجهة نظر المالكية، على ما أسلفنا(١١٥).

ولا ريب، أن فقه متأخري الحنابلة، قد وسع من نطاق تدخل الدولة في نشاطهم الاقتصادي بما يشمل كافة مجالاته، عند الاقتضاء.

ثالثاً ـ شروط التسعير الجبري في الفقه الإسلامي المقارن

مما تقدّم يمكن أن نستخلص هذه الشروط من فقه جمهور المالكية، ومتأخري الحنابلة، وايجازها فيما يأتي:

١ـ **نشوء حالة الاحتياج العام** الى السلع، أو المنافع، أو الخبرات المهنية، المغالى

---

(١١٤) المرجع السابق: ص٢٨٩.

(١١٥) راجع المنتقى: جـ٥ ـ ص١٧ وما يليها ـ للباجي.

في أثمانها، أو اجورها، مغالاة تجاوز الحدّ المألوف، بحيث يوقع ضرراً بالعامة، أو يُلقي بهم في العنت والمشاق غير المعتادة التي يعسر الإنفكاك عنها.

٢ـ أن يتعيّـن التسعير، إجراءً أو نظاماً آمراً، لمقاومة ظاهرة الغلاء، بأن تعجز الدولة عن معالجة هذه الظاهرة إلا بالتسعير الجبري، صوناً للمصلحة العامة، ودفعاً للحرج عن الناس.

٣ـ أن يكون الغلاء بفعل التجار والمالكين وتحكّمهم في الأسعار[١١٦]، لا لكثرة الخلق، (التضخم السكاني)، وقلّة المعروض[١١٧]، أو تردِّي مستوى الإنتاج، بسبب الجدب، أو غير ذلك من الأسباب التي لا يد فيها لأحد، مما ينشأ عنه الغلاء، ظاهرة طبيعية.

٤ـ ان يكون باستشارة أهل الخبرة، وذوي الاختصاص، وذلك عن طريق تأليف «لجنـة للتسعـير» أعضاؤها عدول، من داخل السوق، وخارجها، درءاً لشبهة تواطؤ الأولـين، واستـظهاراً على صدقهم، على ما أشرنا في فقه المالكية[١١٨] وضماناً للعدالة برعاية الحقين، واقامةً للتوازن الواقعي بينهما، ما أمكن، وتوفيراً لقدر من الربح المعقول يقوم بالتجار والمالكين، ومنعاً للإجحاف بهم.

٥ـ أن تكون السلع من «المثليات» ـ المكيل أو الموزون ـ أو العددي المتقارب.

---

(١١٦) وفي سبيل الوقوف على أسباب ظاهرة الغلاء المفتعل، نص الفقهاء على أن «المحتسب» ينبغي أن يقف على ما تستقر عليه الأسعار، مستعيناً على كل أصحاب صنعة أو مهنة، أو تجارة «بخبير من صالح أهلها» يسمى «عريفاً» فقد روى عنه ـ ﷺ ـ قوله «واستعينوا على كل صنعة بصالح أهلها».
ـ نهاية الرُّتبة في طلب الحسبة: ص١٢ للامام الشيزري ـ تحقيق ومراجعة الدكتور السيد الباز العريني
ـ الطرق الحكمية : ص٢٧٦ ـ ص٢٧٧ ـ لابن القيم.

(١١٧) الحسبة: ص٣٣ لابن تيمية ـ الطرق الحكمية: ص٢٧٦ ـ ٢٧٧ لابن القيم ـ المنتقى على موطّأ الامام مالك: جـ٥ ص١٧ وما يليهاـ للباجي.

(١١٨) المنتقى: جـ٥ ص١٧ وما يليها.

هذا، ومعظم الوحدات الصناعية اليوم متماثلة، بحكم الانتاج الصناعي الكبير، والتقدم التقني.

٦ـ ان تستوي في الجودة، والاتقان، لأن للجودة حظاً في الثمن كالمقدار، نوه بذلك المالكية(١١٩).

هذا ـ ويقاس على ذلك، المنافع، والخبرات المهنية، والعلمية، من حيث الجودة، والمستوى العلمي والفني، والأثر، لوحدة العلة.

٧ـ **أن يكون التسعير ثمرةً للتفاوض والإقتناع**، بين اللجنة وبين المالكين، تحقيقاً للتراضي بينهما ما أمكن، وتطييباً للنفوس، وذلك بتوفير قدرٍ من الربح أو الأجر **معقول**، كما أسلفنا.

٨ـ أن يكون الحاكم عدلا(١٢٠).

٩ـ أما ما اشترطه الحنفية من تعدِّي التجار في الثمن تعدِّياً فاحشاً، وفسروه بأن يبلغ «**ضعف القيمة**» أي مائة في المائة، ثم جعلوه غير ملزم، وحصروه في المواد الغذائية الضرورية «**القوت**» فان التجار لا يطمعون من وراء احتكارهم وتحكمهم في الأسعار، وتَغْلِيَتها، في أكثر من هذه النسبة، ولا سيما حالة تحديدهم لنطاق التسعير، وأنه محصور في «الأقوات» التي يتكرر بيعها يومياً، وبصفة مستمرة، لا في غيرها، ولم يعد من معنىً لتعليلهم لمنع التحكّم، ومقاومة الغلاء وأسبابه، بأنَّ حق العامة قد تعلّق بما عند المالكين، وقتَ الأزمات، سداداً لحاجاتهم، لأن هذا التسعير غير الملزم، ليس كفيلاً بالقضاء على ظاهرة الغلاء، بداهة، فالتناقض في فقه الحنفية بين الوسيلة والغاية ظاهر لا يخفى، فضلاً عن محاباتهم للتجار، مما يُجْحِفُ بحق العامة، وهو خلاف سَنَنِ المشروعات باتفاق الأصوليين(١٢١)، لاهداره المعنى الإجتماعي والإنساني في مفهوم الحق

---

(١١٩) المراجع السابقة.

(١٢٠) البدائع: جـ٥ ص١٢٩ ـ تبيين الحقائق: جـ٦ ص٢٧ ـ الاختيار: جـ٤ ص٢٢٦.

(١٢١) الموافقات: جـ٢ ص٢٩٩ ـ للامام الشاطبي ـ قواعد الاحكام: جـ٢ ص١٦ للعز بن عبدالسلام.

الفـردي، وهو قوام «التكافل الملزم» في التشريع الإسلامي، وإذا كان التسعير ـ إذا توافـرت شروطه ـ لمنع الإجحاف بحق العامة، وهو حق الله، فمخالفة التسعير إذن محرّمة قطعاً، وهو خلاف مذهب الحنفية، لكونه «جوازياً» في اجتهادهم، كما رأيت.

رابعاً ـ مُدْركُ ظاهـرة تدخُّـل الدولة في النشاط الإقتصادي للأفراد، ومداه، وضابطه في الفقه الإسلامي:

ان العقيدة الإسلامية ـ بما توَصِّل الوازع الديني وتعزِّزُه وتُنَمِّيه ـ تخفف عن الدولة مئونتها في تنظيم المجتمع، ورعاية الصالح العام، وإقامة الحق والعدل، ومنع أسباب الإستغلال تحت ستار التصرف في الحقوق، وممارسة الإباحات (الحريات العامة) ولا سيما في التنظيم الإقتصادي والتمويني، تحقيقاً للتكافل الإجتماعي الملزم في بُعْدِه المادي والمعيشي بوجه خاص، بين الأفراد بعضهم قِبَلَ بعض، وبين الفرد والدولة، ومن هنا يتضـح لنـا ايجـابية العقيدة في التشريع الإسلامي، واتصالها بجميع نواحي الحياة، اقتصادياً وسياسياً، واجتماعياً، وعسكرياً، وخلقياً، فعنصر الإلزام في التشريع، وتنفيذ التعاليم، منشؤه العقيدة أولاً، ليكون الامتثال طوعياً، ولمكان الإبتلاء فيه، حتى إذا كان «النكول» عن ذلك، لضعف الوازع الخلقي والديني، كان لا بد من تنفيذها كرهاً، تحقيقاً للعدل الشامل بين الناس، ورعاية لمصالحهم، وكف الأذى والضرر عنهم، إذ «لا ضرر ولا ضرار في الإسـلام» باطـلاق، سواء أكـان ذلـك عن طريق الاعتـداء والمجـاوزة، أم كان بالكيفيات التي تمارس بها الحقـوق والحـريات، أو الإسـاءة في استعمالها، لاطلاق منطوق الحديث، ومن هنا كان «مبدأ تدخّل الدولة» لتنفيذ ما كان مفروضاً على الناس بحكم عقائدهم، وتشريع دينهم، ابتداءً، وهو من أهم وظائف الدولة في الإسلام، وقد أشار الى ذلك ابن خلدون في مقدمته حين عرف وظيفة الدولة بقـوله: «حَمْل الناس على مقتضى النظر الشرعي» والحَمْلُ بمعنى القَسْرُ والإلجاء إلى التزام جادة الشرع ليستقيم الأمر، فالدولة في الإسلام ليست مجرد حارسة.

تلك هي سنّة الإسلام في تنظيم المجتمع، مُدْرِكُها ومنشؤها رعاية «حق الغير» من الأفراد والمجتمع، تأكيداً للمعنى الإجتماعي والإنساني في مفهوم الحق الفردي، وهو أساس التكافل الملزم، مما يؤكد أن الحق الفردي لا يَخْلُصُ لصاحبه في أصل تشريعه، بل يتعلق به حق الغير، وهو «حق الله» وحق الله محافَظٌ عليه شرعاً[١٢٢]، ويظهر هذا التعلّق أكثر ما يظهر وقتَ الأزمات، وفي الظروف الإقتصادية القاسية، التلقائية أو المفتعلة، وايصال الحق الى مستحقه واجب شرعاً، طوعاً، أو بسلطان الدولة، وفي هذا المعنى يقول بعض المحققين من الفقهاء الـمُحْدَثين: «وأنه كلما اشتدت الحاجة، عظم حق النـاس في الأمـوال المملوكـة، وضُيِّقت حرية التصرف والانتفـاع، وحرية المنع والامتناع»[١٢٣]، أي من قبل الدولة.

أ ـ التدخّل مؤيد عملي سلطوي لتحقيق التكافل الإجتماعي:

ألا ترى ـ على سبيل المثـال ـ إلى «الـزكـاة» من أكـبر مصـادر تمويل التكـافل الإجتماعي، تعلّق به حق مصارفها المتنوعة، قد تدخَّل الخليفة أبو بكر ـ رضـي الله عنه ـ لَحمْل الناسِ على أدائها، كرهاً، حين نكلوا عن ذلك لسبب أو لآخر، تحقيقاً للتكافل الملزم.

على أن هذا التكـافـل ـ محافـظةً على حق الغـير ـ يتسع مداه، ويضيق، تبعاً «للظروف الاستثنائية» فيكون مؤيدُه السلطوي على هذا الوزان، والاّ تعرض المجتمع لما يهدد كيانه.

ويؤكـد وجوب «التدخّل» لفداحة الضرر العام، الإمامُ ابن تيمية بقوله: «وما احتاج اليه الناس، حاجة عامة، فالحق فيه لله[١٢٤]، وعموم الناس عليهم شراء الطعام

(١٢٢) الموافقات: جـ٢ ص٢٩٩ للشاطبي.

(١٢٣) المجتمع الانساني في ظل الاسلام: ص١٩١ ـ ط. دار الفكر بيروت.

(١٢٤) أي من النظام الشرعي العام الثابت الذي لا يجوز اهماله، والتهاون في امره، لأنه من أقوى صور العدل في الاسلام.

والشراب لأنفسهم، فلو مُكِّن من يُحْتاجُ إلى سلعته، أنْ لا يبيعَ إلا بما شاء (تحكُّمًا وتغالياً) لكان ضرر الناس أعظم»[125] أي أعظم مما يلحق التجار من ضرر بسبب تحديد الربح بما يجعله معقولاً عادلاً، فلا يُمكّن من التحكّم، بسلطان الدولة وتدخّلها.

وهكذا نرى، أن التشريع الإسلامي، لا يكفي بمجرد التوجيه، أو الإرشاد إلى أسمىٰ الفضائل، والترغيب فيها، والترهيب من اقتراف نقائضها، كما لا يجتزىء بالتبصير بسنن الحياة والوجود التي ينبغي أن ينتهجها البشر لصالحهم، ثم يُرجىء الجزاء كله إلى يوم الحساب، وحسب، إذ لا يستقيم بذلك أمر الحياة الدنيا، بل من مميزاته أنه يُرَتِّب على المخالفات، والإنحراف، والتجاوز، بباعث الهوى والأنانية، وحب الإستغلال المادي، يرتب الجزاء الدنيوي الرادع، بسلطان الدولة، إذا وَهَنَ وازع الدين، مما ينبىء عن «واقعية» هذا التشريع، فضلاً عن «مثاليته» المطلقة، فتراه لا يفترض توفُّر هذه «المثالية» أو عنصر التقوى في النفوس بإطلاق، لغلبة الهوى، أو هيمنة الغرائز السليقية، على الملكات العليا، من العقل والضمير، وهو واقع فطري لا سبيل الى انكاره.

وأيضاً، لو كانت، «المثالية» مكفولة التحقيق، ومضمونة الهيمنة على النفوس كافة، وعلى منازع الغريزة بوجه خاص، لما كان ثمة من مجال للابتلاء، وترتيب الجزاء.

وعلى هذا، فإنّ «سُنَّةَ الابتلاء ذاتها، الماضية في الوجود الإنساني، دليلٌ بَيِّـنٌ على أن النفوس قد يَخِفُّ فيها وزن «المثالية» و«قِيَمِها» فيكون الضعف في الخُلق، والإنحرافُ في السلوك عن أمر الشرع، والحق، والعدل، والمصلحة العامة، فلا تترك هذه «المقومات» والحالة هذه لحريات الأفراد، ومشيئتهم المطلقة، وارادات المستغلين، لا محالة، بداهةً، وإلا كان التهافت والانهيار.

ومن هنا، أمكن القول، بأن المستوى الخلقي والديني، والسلوكي العملي في

---

(١٢٥) الحسبة : ص ١٧ وما يليها.

الأمة، أمر بالغ الأثر في تحديد «مدى تدخُّل الدولة في شؤون الأفراد، وفي نشاطهم الإقتصادي بوجه خاص» بنسبة عكسية، فكلما تدنّىٰ هذا المستوى، اتسع مدى التدخل، والعكس صحيح، فثبت ما قلنا، من أنَّ قوة الوازع الديني تُخَفِّف عن الدولة مؤونة تنظيم المجتمع، ووقايته من أسباب الإستغلال والاعتساف والفساد.

على أن الاتفاق على جواز تدخّل الدولة لنزع ملكية بعض الأفراد إذا اقتضت ذلك المصلحة العامة، يَدُلُّ على جواز تدخّلها، لتحديد مقدار الربح، وقت الغلاء، من باب أولى.

ب ـ ضابط التدخّل هو الموازنة بين النفع والضرر:

على أن «تدخّل الدولة» بجميع صوره، وفي النشاط الإقتصادي بوجه خاص، انما هو تدخّل في **حق التملك، أو حق الملكية، فكلٌّ منهما حق ثابت شرعاً، وبدليل قاطع**، ومن ثم فلا يجوز التدخّل إلا إذا كان لدفع ضرر أشد، عملاً بمقتضى مقررات الشرع المُحْكَمة، من مثل: «يُختار أهون الشرين» و«يُدفع الضرر الأشد بالضرر الأخف».

وعلى هذا، فمبدأ التدخّل ثابت قطعاً، رعايةً للمصلحة العامة، ووقايةً للمجتمع، وهذا من صميم وظائف الدولة، بمقتضىٰ القاعدة العامة المقررة لهذا المبدأ، ومفادها أنَّ **«التصرف على الرعية منوط بالمصلحة»** أي بمصلحة الرعيَة، ولكنه مقيّد **بضابط الموازنة** الذي قدمنا، من أن التدخّل إذا كان لدفع ضرر أشد، أو لجلب نفع أغلب، فهو مشروع بل واجب، **لوجوب غايته**، وإذا كان العكس، كان منافياً للأصل العام الذي قام عليه التشريع كله، من جلب المصالح، ودرء الأضرار والمفاسد، وان درء المفاسد إذا كانت راجحة مقدَّم على جلب المصالح.

هذا وللخبرة العلمية المتخصصة دورٌ بالغ الأثر في تحديد نتائج هذه الموازنة، فكانت من أصل مقومات العدل والمصلحة، توثيقاً للأصل العام، والله ولي التوفيق.

الخلاصة الجامعة

أ) يُدْرَكُ هذا البحث الإجتهاد بالرأي القائم على مبادىء سياسة التشريع، استنباطاً للنظم والإجراءات العملية والملائمة والناجعة عند تعيّنها وسيلةً تتخذها الدولة، لوقاية المصلحة العامة مما يتوقع أن يصيبها من ضرر راجح، أو لمعالجة ما وقع من ذلك فعلاً، نتيجةً لتصرفات الأفراد فيما منحوا شرعاً من حقوق، أو اباحات، قصداً أو مآلاً، أو لمجابهة ما يطرأ من ظروف وعوارض، سواء أكانت تلك النظم المتعين اتخاذها من قبل الدولة، قد وردت مشروعيتها نصاً أو دلالة.

ب) وبينّا أن سياسة التشريع تنهض بذلك كله، من قِبَلِ أن مضمونها هو «كل فعل أو إجراء أو نظام تتخذه الدولة يكون معه الناس أقربَ الى الصلاح، وأبعدَ عن الفساد، وإنْ لم يَضَعْه الرسول، ولا نَزَلَ به وحي» عملاً بروح التشريع، وتنفيذاً لمقتضيات مقاصده الكلية.

ج) وبينّا أن التسعير الجبري لا يعدو أن يكون نظاماً مشتقاً من سياسة التشريع مُؤَيِّداً عملياً، ليحلّ محلّ الوازع الديني إذا خفَّ أو ضعف عن النهوض بها وُكل إليه أساساً من تنفيذ ما يقتضيه العدل، والمصلحة العامة، بتغلّب الهوى ومنازع الغريزة، وهيمنة حب الاستغلال المادي على النفوس.

د) ومن مقتضيات سياسة التشريع، أن كلّ فعل في الأصل مشروع، يصبح غير مشروع إذا أفضى إلى مآل ممنوع، قصداً أو مآلا، سدّاً للذريعة وصيانة للمصلحة العامة التي هي من حق الله تعالى، وأساس الالتزام السياسي، ومسوغ مشروعية

الـولاية العامة، والتصرف في شؤون الأمة، داخلاً وخارجاً، فكانت صيانتها، وتنميتها وازدهارها، من أقوى صور العدل في هذا التشريع.

هـ) هذا، وحقيقة التسعير الجبري ـ كما بينّا ـ الزامٌ بالعدل الذي ألزم الله به عباده، وانـما ينهض به المسؤولـون في الدولة ممن تتصل صلاحيتهم به، وأن نطاقه عام يشمل كلَّ ما أضر بالناس المغالاة فيه، ومسَّت الحاجة العامة اليه، لتتفق سياسة التسعير مع سياسة مقاومة الاستغلال في كافة صوره ومواقعه، إذ العدل لا يتجزأ.

و) وبينّا موقف الفقهاء على اختلاف مذاهبهم من «حكم التسعير الجبري» شرعاً، وبينّـا أن منشأ الخلاف بين المانعين والمجيزين، بل والقائلين بوجوبه إذا تعيَّـن وسيلةً لمقاومة الاستغلال، وصيانة حق المسلمين من الضياع، أن منشأ الخلاف هو تصـوّر كل فريق لحقيقـة التعـارض، أهـو بين مصلحتين فرديتين، أو بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة، فكان لكل تكييف القواعد التي تحكمه.

ز) على أن بعض المانعين قصرت به حجته، إذْ تعلّق بظواهر الأحاديث التي تمنع من التسعـير، دون النفاذ الى حكمة التشريع المهيمنة على تفسيره، والمحددة لمجال تطبيقه، فضلاً عن تمسكه بالعمومات التي لم يسعفه اجتهاده لأن يَنْزل بها على الـواقـع المعـاش بظروفـه وملابساته القائمة، ويوائم بينها وبين مقتضيات هذا الواقع، على نحو يحقق المصلحة والعدل.

ـ وفريق ثالث احتج بحجج اقتصادية لا يفيده التمسك بها في مواجهة التسعير الذي حددنا حقيقته، وشروطه في هذا البحث، لان تلك الحجج انما تقوم في مواجهة التسعير المرتجل المجحف، وهو ليس من موضوع بحثنا، لأنه محرم شرعاً، فارتدَّت بذلك حججه الى تسعير محرم.

ح) على أن القائلين بالجواز، وأنه غير ملزم، قد خالفوا بين حكم الوسيلة، ومقتضى الغاية، ومما يتنافى مع منطقية مبادىء سياسة التشريع، ونتائج مقدماتها، لأن ما

لا يتم الواجب الا به، فهو واجب، لا جائز فحسب، وملزم، لا مُخَـيَّـرٌ فيه، وإلا فان التسعير يفقد كل فعالية في صيانة حق المسلمين عن الضياع، بل يُعرِّضها لذلك، وهو منطق اجتهادي غير سليم، لفساد ما يفضـي إليه من محاباة التجار والمالكين والإجحاف بحق العامة، والعبرة بالنتائج والمآلات.

ط) وأما الفريق الذي أوجب التسعير، وألزم بما يحدّده من الأثمان، وبسط نطاقه حتى شمل كافة الحاجات والمطالب التي يفتقر الناس الى سدادها، وقايةً لهم من الوقوع في العنت والحـرج والمشـاق غير المعتادة، مستنداً الى روح الأحاديث الواردة في التسعير، ومحتكمًا الى الحكمة التي تستهدفها، في كافة المواقع التي هي مظنة تحقيقها دون التشبث بظاهرها وتطبيقها تطبيقاً آلياً، وهو نظر أصولي سديد، إنْ في تفسير النصوص، أو تطبيقها، ولا سيما ما يتعلق بمبدأ التراضـي، حيث منعوا التعسف في استعماله، بل تمسكوا به في المواقع التي يتحقّق فيها مناطه فعلاً، وانتهَوْا إلى أنَّ الإكـراه على التعـاقـد بحق، أصـل مستقر في التشريع تحقيقاً للعدل، وصيانة للصالح العام.

هذا، وبينّا أن المأثور عن عمر بن الخطاب، لا متمسك به للمانعين، من قِبَلِ أنَّ إقـدامـه على تقييد حرية المـالك في خفض السعر أو رفعه، انما كان مداره المصلحـة العـامـة، فحيث لم يتحقّق في غالب ظنّـه مناط التذرّع إلى الاضرار بالصالح العام، تركه يبيع حيث يشاء وكيف يشاء، وهو أساس تقسيم القائلين بوجوبه، والإلتزام به، إلى ما هو حرام، وإلى ما هو واجب، فلا متمسك به للمانعين.

ى) ثم بينّـا شروطـه من نشوء ظاهرة الاحتياج العام، وتعينّ التسعير وسيلةً لمقاومة الاستغلال، دون سواه، وأن تقوم به لجنة من الخبراء العدول، أعضاؤها من داخل السوق وخارجه، استظهاراً على صدق الأولين، وأن يتم التراضـي على تحقيق سعر

عَدْل يوفر قدراً معقولاً من الربح أو الأجر للمالكين، تطييباً للنفوس ما أمكن، وأن يكون الحاكم، عَدْلاً، تلك الشروط التي تستهدف تحرّره وسيلةً ناجعة لتحقيق التوازن بين المصلحة الخاصة، والعامة، دون إجحاف بأيهما، أي تحقيقاً للسعر العَـدْل، وتـلافياً لأسباب الظلم، والفساد، والحيـلولـة دون رواج السـوق السوداء، فكانت هذه الشروط، ردّاً لكافة الحجج الاقتصادية للمانعين.

ك) ومن هنا، يتضح لنا مُدْرَك مبدأ تدخّل الدولة في النشاط الإقتصادي للأفراد بوجه خاص، وأنه مؤيد عملي سلطوي لتحقيق التكافل الإجتماعي إلزاماً، إذا لم يقم الناس به اختياراً، بوازع الدين، ومنعاً للمالكين من التحكُّم في مقدَّرات الناس وحـاجاتهم، مما ينبىء عن «واقعية» هذا التشريع، فضلاً عن مثاليته، ورعايته للحق الفردي، وحق المجتمع على سواء.

ل) وأشرنا الى أن «ضابط التدخّل» هو «الموازنة» بين النفع والضرر، رعاية للمصلحة العـامـة، ووقايةً للمجتمع من الاستغلال، وردّاً لتصرفات الأفراد في نشاطهم الإقتصـادي، الى ان تكون في نطاق المصلحة العامة، على أن يقرر نتائجَ هذه المـوازنة، وبالتالي مشروعية التدخّل، ومداه، في كافة الوقائع المستجدّة أو عدم مشروعيته، الخبرةُ العلمية المتخصصة التي تعتبر من أصل مقومات العدل في هذا التشريع.

ثبت أهم المصادر والمراجع

١ ـ الموافقات في أصول الشريعة ط ـ أولى بدون تاريخ ـ مطبعة الشرق الأدنى ـ بالموسكي ـ القاهرة. لأبي اسحق الشاطبي ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي مع شرح الشيخ عبدالله دراز

٢ ـ المغني مع الشرح الكبير (طبعة جديدة بالاوفست) دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م. لموفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، والشرح الكبير ـ لشمس الدين عبدالرحمن بن احمد بن قدامة.

٣ ـ المنتقى ـ شرح موطأ الإمام مالك ط ـ أولى ـ مصورة ـ ١٣٣٢هـ. لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي.

٤ ـ كشاف القناع عن متن الاقناع (راجعه وعلق عليه ـ هلال مصيلحي) الناشر ـ مكتبة النصر الحديثة ـ الرياض.. منصور بن يونس بن ادريس البهوتي.

٥ ـ قواعد الاحكام في مصالح الأنام مطبعة الاستقامة بالقاهرة ـ بدون تاريخ. عزالدين بن عبدالسلام.

٦ - الرســـالة — للإمام محمد بن ادريس الشافعي .
تحقيق وشرح الاستــاذ أحمـد محمـد شاكــر مطبعــة الحلبي - ط - أولى ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠م

٧ - الاعتصـــام — لأبي اسحق الشاطبي .
مطبعة السعادة - بدون تاريخ

٨ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع — لعـلاء الدين ابي بكـر بن مسعود الكاساني .
ط - ثانية - دار الكتــاب العـربي - ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .

٩ - تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق — فخر الدين عثمان الزيلعي .
ط - ثانية - دار المعرفة - بيروت تصوير عن طبع بولاق - ١٣١٣هـ بالقاهرة .

١٠ - شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك — محمد الزرقاني .
ط - الشركة الشرقية للنشر والتوزيع - بيروت ١٣٩١هـ - ١٩٧١م .

١١ - شرح فتح القدير (فقه الحنفية) على الهداية — كمال الـدين محمـد عبدالواحد المعروف بابن الهمام .
ط - أولى - الأميرية ببولاق - القاهرة ١٣١٧هـ .

١٢ - نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار — شمس الدين قاضـي زاده .
(تكملة فتــح القـدير) ط - أولى - الأميرية ببولاق ١٣١٧هـ .

١٣ - نيل الأوطار شرح منتقى الاخبار ط - أولى - المطبعة العثمانية - ١٣٥٧هـ.	محمد بن علي بن محمد الشوكاني.
١٤ - نهاية المحتاج الى شرح المنهاج الناشر - المكتبة الإسلامية (بدون تاريخ).	شمس الدين محمد بن ابي العباس.
١٥ - الاختيار لتعليل المختار (بتحقيق محمد محي الدين عبدالحميد) ط - ثانية - نشر المكتبة الازهرية ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.	عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي.
١٦ - الاقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ط - دار المعرفة - بيروت.	شمس الدين محمد بن احمد الشربيني الخطيب.
١٧ - مغني المحتاج الى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ط - دار احياء التراث العربي - بيروت.	للشيخ محمد الشربيني الخطيب.
١٨ - التيسير في أحكام التسعير تقديم وتحقيق - لقبال موسى - ط - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر - ١٩٧٠م.	أحمد سعيد الجيلدي.
١٩ - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية قدم له وعرف به - محمد محي الدين عبدالحميد الناشر - المؤسسة العربية للطباعة والنشر - القاهرة ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.	ابن قيم الجوزية ابو عبدالله محمد بن ابي بكر الزرعي الدمشقي.

٢٠ ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين ط ـ ثانية ـ الناشر ـ محمد امين دمج وشركاه بيروت ـ لبـنان. للشيخ عبدالله مصطفى المراغي.

٢١ ـ الحسـبة ط ـ أولى ـ دار الكتب العربية دمشق ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م. للإمام ابي العباس احمد بن شهاب الدين عبدالحليم بن تيمية.

٢٢ ـ السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية. للإمام ابن تيمية.

٢٣ ـ جامع العلوم والحكم ط ـ دار المعرفة ـ بيروت (بدون تاريخ). لابن رجب الحنبلي.

٢٤ ـ مقدمة ابن خلدون ط ـ دار احياء التراث العربي (بدون تاريخ). عبدالرحمن بن خلدون.

٢٥ ـ نهاية الرتبة في طلب الحسبة (تحقيق ومراجعة السيد الباز العريني) ط ـ ثانية ـ دار الثقافة ـ بيروت ١٩٦٩م. عبدالرحمن بن نصر الشيزري.

٢٦ ـ كشف الاسرار على أصـول فخـر الإسلام البزدوي ط ـ الاستانة ـ ١٣٠٧هـ. عبدالعزيز البخاري.

٢٧ ـ المحـلي ط ـ دار الآفـاق الجـديدة ـ بيروت (بدون تاريخ). لأبي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الأندلسي.

٢٨ ـ المختصر النافع (فقه الإمامية) — لأبي القاسم نجم الدين الحلي.
دار الكتاب العربي ـ القاهرة (بدون تاريخ).

٢٩ ـ السياسة الشرعية والفقه الإسلامي — الشيخ عبدالرحمن تاج.
الطبعة الأولى ـ مطبعة دار التأليف ـ القاهرة ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٣م.

٣٠ ـ تعليل الأحكام — الشيخ مصطفى شلبي.
مطبعة الازهر ـ ط ـ أولى ١٩٤٧م.

٣١ ـ تاريخ الفقه الإسلامي (دعوة قوية لتجديده) — الدكتور محمد يوسف موسى.
مطابع دار الكتاب العربي ـ القاهرة ١٣٧٨هـ ١٩٥٨م.

٣٢ ـ نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي — الدكتور حسين حامد حسان.
مكتبة المتنبي ـ القاهرة ١٩٨١م.

٣٣ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية — للشيخ محمد الطاهر بن عاشور.
ط ـ أولى ـ نشر مكتبة العطارين ـ المطبعة الفنية ـ تونس ـ ١٣٦٦هـ.

٣٤ ـ المجتمع الإنساني في ظل الإسلام — للشيخ محمد أبو زهرة.
ط ـ دار الفكر ـ ببيروت ـ بدون تاريخ.

٣٥ ـ أصول التشريع الإسلامي — للدكتور فتحي الدريني.
ط ـ أولى ـ مطبعة دار الكتاب ـ دمشق ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

٣٦ ـ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي. ط ـ دار الرشيد ـ دمشق ١٩٧٦م. للدكتور فتحي الدريني.

٣٧ ـ الفقه المقارن مع المذاهب ط ـ أولى ـ مطبعة طربين ـ دمشق ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م. للدكتور فتحي الدريني.

٣٨ ـ المدخل الفقهي العام ط ـ رابعة ـ مطبعة الجامعة السورية ـ ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م. للأستاذ مصطفى أحمد الزرقا.

المعاجم

لسان العرب لابن منظور

القاموس المحيط للفيروز أبادي

المصباح المنير للفيومي

مختار الصحاح للرازي

البحث الرابع :

موقف الإسلام من غير المسلمين خارج المجتمع الإسلامي

الدكتور وهبة الزحيلي

موقف الإسلام من غير المسلمين خارج المجتمع الإسلامي

الدكتور وهبة الزحيلي

أ - هل الأصل في علاقة المسلمين مع غيرهم السلم أم الحرب؟

ب - أحكام الحرب وموجباتها وآثارها (الفرق بين الحرب والجهاد).

ج - متى يجنح الى السلم؟

تمهيـــد:

١ ـ هناك تصوّر متوارث قائم في الأذهان لدى غير المسلمين وعند عوام المسلمين في الماضـي والحاضر بصدد علاقة المسلمين الغابرة بغيرهم، ألا وهو إدماج نشر الدعوة الإسلامية في أنحاء العالم في آسيا وأفريقية وأوروبا، بفكرة الجهاد في الإسلام، أي أن انتشار الدعوة الإسلامية في هذه القارات الثلاث مرتبط في حيّـز هذا التصوّر بالمعارك الحربية التي خاضها المسلمون في مدى عشر سنوات بعد الهجرة من مكة الى المدينة سنة ٦٢٢م، والتي استمرت عبر الفتوحات الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين وما تلاه من العصور الإسلامية، وأنه لولا تلك المعارك لما انتشرت دعوة الإسلام في أنحاء الأرض.

٢ ـ وهذا في واقع الأمر خطأ واضح وخلط بيّـن، لأنه يجب الفصل التام بين انتشار الدعوة الإسلامية فكراً وعقيدةً ومنهاجاً وأخلاقاً ونظام حياة بالطواعية والاختيار والقناعة، وبين اتساع البلاد الإسلامية من طريق الفتوحات، وإحراز النصر على القوى الشريرة الغاشمة التي بدأت المسلمين بالحرب، وجنّدت الجيوش الجرارة من مشركي العرب وشعوب الروم والفرس، من أجل القضاء على المسلمين، وإطفاء نور الإسلام في مهده، وفتنة المسلمين عن دينهم، وإيقاف الزحف الفكري الحضاري الثقافي الإسلامي.

٣ ـ إن انتشار الدعوة تم فعلاً بوساطة أو باسلوب الإقناع وعن طريق الاقتناع الحـر الـذاتي، وبالحكمة والموعظة الحسنة، وبجهودُ الوعاظ أو الخطباء والتجار ودعاة الإسلام، الذين التزموا في مواقفهم ومعاملاتهم جانب القدوة الحسنة، وضربوا المثل العالي في التحلي بغرر الخصال، ورفيع الاخلاق، وسلامة منطق الاعتراف بوحدانية الله تعالى ومعجزات القرآن ونبي الإسلام وكونه خاتم النبيين.

ولم يعرف التاريخ على الصعيدين الجماعي والفردي أي حادثة إكراه أو إجبار على اعتناق الإسلام، وإنما كان غير المسلم حراً حرية تامة في البقاء على دينه، دون إعنات ولا مضايقة ولا قسر على تغيير عقيدته.

٤ ـ وأما الجهاد، سواء في نطاق تطهير الجزيرة العربية من الشرك والوثنية أو عبادة الأوثان، أم فيما عداها من بلاد الروم والفرس وغيرها، فكان في الواقع دحراً للعدوان، وتخلصاً من الظلم والطغيان، وتمكيناً من حرية الأديان، وإرساء لمعالم الحق والعدل والفضيلة، وإعلاء كرامة الانسان، ومنع كل أشكال وممارسات الاستعباد والتسلط والظلم، وإنهاء محاور الفتنة وحبك المؤامرات ضد الدين الحق، والاعتداء على حرمات المسلمين، سواء في أشخاصهم وديارهم، أو على دعاتهم ورسلهم في كل مكان لتبليغ الدعوة الإلهية وخاتمة الشرائع، والحفاظ على جوهر العقيدة التي جاء بها رسل الله الكرام، من إقرار مبدأ وحدانية الألوهية والربوبية، والتزام طريق عبادة الله وحده، دون أن يشوبها أي شيء أو شبهة أو لوث من عبادة البشر، وتقديس الحكام الجبابرة والطواغيت الذين استماتوا في سبيل الحفاظ على مراكز قواهم وسلطانهم وعروشهم.

٥ ـ وسيتبين لدينا حقيقة الفرق بين انتشار الإسلام وبين أغراض الجهاد وموجباته، من خلال البحوث التالية، كما سيتبين أيضاً حقيقة الاجتهادات الإسلامية التي رسمت للمسلمين منهاج علاقة المسلمين بغيرهم، في ضوء الواقع المستمر القائم على تجدد اعتداءات غير المسلمين، ومواصلة عدوانهم، ومتابعة تخطيطهم الدائم للثأر من المسلمين، وطردهم من البلاد التي افتتحوها، واستقر كيان الإسلام في ربوعها.

٦ ـ ولا تزال هذه المحاولات مستمرة، ابتداء في القرون الوسطى من مذابح المسلمين وطردهم من الأندلس (أسبانيا)، إلى طرد العرب من فلسطين وإقامة الكيان الصهيوني الحاقد البغيض، إلى مذابح المسلمين المتكررة في الهند، وكشمير المسلمة، والفلبين، والصومال، والحبشة (اثيوبيا) وارتريا وأفغانستان وغيرها.

أ ـ هل الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم السلم أو الحرب؟

٧ ـ هناك اتجاهان في أساس العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول: اتجاه يمثله أكثرية الفقهاء (الجمهور) واتجاه يمثله قلة من العلماء.

أما الاتجاه الأول ـ وهو رأي جمهور الفقهاء وأئمة المذاهب من أهل السنّة والشيعة[1] في عصر الاجتهاد الفقهي في الدور الذهبي وهو أواخر القرن الأول، والثاني والثالث من الهجرة ـ: فهو أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب لا السلم حتى يكون ايمان بالاسلام أو أمان من المسلمين لغيرهم، وأن الإسلام يأمر بدعوة مخالفيه الى ان يدينوا به، وهذه الدعوة دعوتان: دعوة باللسان ودعوة بالسنان، وأن قتال الكفار الذين (لم يسلموا وهم من مشركي العرب ولم يسلموا، وغيرهم ولم يعطوا الجزية) واجب وإن لم يبدأوا بالعدوان؛ لأن الأدلة الموجبة للجهاد لم تقيد الوجوب ببداءتهم.

٨ ـ فمن دُعُوا باللسان، وبُلِّغوا دعوة الإسلام على وجه صحيح يتبين به الحق، وتتكون به القناعة الفكرية والطمأنينة القلبية، وأقيمت لهم الأدلة والبراهين على صحة العقيدة الاسلامية، ولم يجيبوا الدعوة، وجب على المسلمين دعوتهم بالسيف وقتالهم، لقوله ﷺ: «جاهدوا المشركين بأموالكم، وأنفسكم وألسنتكم»[2] يعني أن جهاد الكفار له أنواع ثلاثة: جهاد بالمال، وجهاد بالنفس بالقتال بالسلاح، وجهاد باللسان بالمكافحة عن الدين، وهجو الكافرين، فلا يداهنون بالقول، بل يجادلون ويغلظ عليهم.

---

(١) فتح القدير: ٢٧٧/٤، ٢٨٢، البدائع: ١٠٠/٧، المحيط البرهاني مخطوط: ٢ق ٢١٣ب، الدر المختار: ٢٣٩/٣، اللباب في شرح الكتاب: ١١٥/٤، الشرح الصغير وحاشية الصاوي عليه: ٢٦٧/٢ وما بعدها، مغني المحتاج: ٢٠٩/٤، ٢١٩، كشاف القناع: ٢٨/٣، ٣٢-٣٦، مفتاح الكرامة: ٧/٧.

(٢) حديث صحيح رواه أحمد في مسنده وأبو داود والنسائي وابن حيان والحاكم عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

قال ابن تيمية شيخ الإسلام[3]: الأمر بالجهاد (أي الجهاد المأمور به) منه ما يكون بالقلب كالعزم عليه، والدعوة إلى الإسلام وشرائعه وإقامة الحجة على المبطل وبيان الحق وإزالة الشبهة، ومنه هجو الكفار، والرأي والتدبير فيما فيه نفع المسلمين، والقتال بالبدن نفسه، فيجب الجهاد بغاية ما يمكن المسلم من هذه الأمور[4].

٩ ـ وإن كان الكفار من مشركي العرب (عبدة الأوثان): يقاتلون حتى يقتلوا أو يسلموا، لقوله تعالى: **«قل للمخلَّفين من الأعراب: ستدعون الى قوم أولي بأس شديد، تقاتلونهم أو يسلمون. .»** (الفتح ـ ١٦) يعني شرع لكم جهاد أهل الأوثان وقتالهم، فلا يزال ذلك مستمراً عليهم، ولكم النصرة عليهم، أو يسلمون فيدخلون في دينكم بلا قتال، بل باختيار[5].

١٠ ـ وإن كان الكفار من أهل الكتاب (اليهود والنصارى) أو من مشركي غير العرب. يقاتلون حتى يسلموا باختيارهم، أو يعطوا الجزية عن رضا وطواعية، لقوله تعالى: **«قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»** (التوبة ـ ٢٩) والصغار: الأحكام الشرعية.

١١ ـ لكن تشريع قتال غير المسلمين مقيد بحال القوة وتوفير الاستعداد اللازم للقتال وإعداد القوى المادية والمعنوية المحققة للنصر عادة، فإن كان بالمسلمين ضعف وبغيرهم قوة، فتجوز حينئذ المسالمة المؤقتة أو الصلح والمعاهدة للضرورة، على أن تقدر هذه الضرورة بقدرها.

---

(٣) هو شيخ الإسلام بحر العلوم النقلية والعقلية، أبو العباس أحمد تقي الدين بن عبدالحليم بن شيخ الإسلام مجد الدين أبي البركات عبدالسلام بن تيمية الحراني (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ).

(٤) كشاف القناع: ٣٢/٣.

(٥) تفسير ابن كثير: ١٩٠/٤.

أدلة الجمهور:

١٢ ـ استدل أكثر الفقهاء على رأيهم السابق بأدلة من القرآن والسنّة والمعقول:

الأول ـ القرآن: ورد في القرآن الكريم طائفتان من الآيات، آيات القتال، وآيات النهي عن اتخاذ الولاء ومودة غير المسلمين.

١٣ ـ أما آيات القتال فكثيرة، منها ما يأذن بالقتال مثل: **«اذن للذين يُقاتلون بأنهم ظُلموا، وإن الله على نصرهم لقدير»** (الحج ـ ٣٩) ومنها ما يقرر فرضية القتال، مثل: **«كُتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئاً، وهو خير لكم»** (البقرة ـ ٢١٦) ومنها ما يحرض على القتال، مثل **«فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة»** (النساء ـ ٧٤) ومثل **«يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال»** (الأنفال ـ ٦٥) ومنها ما يأمر بقتال المشركين أمراً عاماً في كل الأماكن أنى وجدوا، مثل: **«واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم، والفتنة أشد من القتل»** (البقرة ـ ١٩١) ومثل: **«وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين»** (البقرة ـ ١٩٣) قال القرطبي: «وقاتلوهم»: أمر بالقتال لكل مشرك في كل موضع، على من رآها ناسخة. ومن رآها غير ناسخة قال: المعنى: قاتلوا هؤلاء الذين قال الله فيهم: «فان قاتلوكم» والأول أظهر، وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار، دليل ذلك في قوله تعالى: **«ويكون الدين لله»** وحديث «أمرت أن أقاتل الناس. . .»[٦] ومثل: **«فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، وخذوهم، واحصروهم، واقعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، فخلوا سبيلهم، إن الله غفور رحيم»** (التوبة / ٥) قال بعض المفسرين: إن آية السيف هذه نسخت مائة وأربعا وعشرين أو مائة وأربع عشرة آية من الآيات التي تأمر

---

(٦) تفسير القرطبي: ٢/٣٥٣.

بالاعراض عن المشركين والصفح عنهم. واعتمد بعضهم أن آية السيف هي قوله تعالى:

«وقاتلوا المشركين كافة» وقال بعضهم: إنها تطلق على كل منها أو على كلتيهما[7].

ومثلها آية **«وقاتلوا المشركين كافة، كما يقاتلونكم كافة، واعلموا ان الله مع المتقين»** (التوبة / ٣٦) التي تأمر المسلمين بالقتال الجماعي كما يقاتلهم المشركون بصفة جماعية، ومثلها آية: **«يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار، وليجدوا فيكم غلظة، واعلموا أن الله مع المتقين»** (التوبة ـ ١٢٣).

ومنها آية تأمر المسلمين بقتال أهل الكتاب حتى يسلموا أو يعطوا الجزية أمراً مطلقاً غير مقيد بأن يكون القتال دفعاً لعدوان أو دفاعاً عن النفس أو مقابلة قتال، وهي: **«قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرِّمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، من الذين أوتوا الكتاب، حتى يعطوا الجزية عن يد، وهم صاغرون»** (التوبة ـ ٢٩).

١٤ ـ تدلّ هذه الآيات المطلقة غير المقيّدة في الظاهر بأي قيد على أن الأمر بالقتال دعوة الى الإسلام، وحمل للمخالفين على نبذ دينهم وآعتناق الإسلام، وإذا كان القتال دعوة إلى الدين، فلا يحل تركه مع القدرة عليه بحال.

١٥ ـ كذلك تدلّ بعض الآيات على أن أقل الجهاد مرة في السنة كإحياء الكعبة، ولقوله تعالى: **«أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين، ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون»** (التوبة ـ ١٢٦).

---

(٧) الناسخ والمنسوخ في القرآن لابن خزيمة: ص٢٦٤، تفسير المنار: ١٩٩/١٠، الناسخ والمنسوخ بهامش تفسير الجلالين لابن حزم: ١٧٩/٢، الناسخ والمنسوخ بهامش أسباب النزول للنيسابوري لابن سلامة المفسر: ص١٨٤، وجاء في كتاب الناسخ والمنسوخ لأبي جعفر النحاس: ص٢٦٤: نسخ بهذه الآية مائة وثلاثة عشر موضعاً من القرآن.

قال مجاهد[8]: نزلت في الجهاد، وقال قتادة[9]: يختبرون في السنة مرة أو مرتين[10]، ولفعله ﷺ منذ أمر به، ولأن الجزية تجب بدلاً عن القتال، وهي واجبة في كل سنة مرة، فكذا بدلها، ولأن القتال فرض يتكرر، وأقل ما وجب المتكرر في كل سنة كالزكاة والصوم، فإن زاد على مرة فهو أفضل، فهو واجب في جميع الأزمان والأماكن سوى الحرم المكي[11].

١٦ ـ وأما آيات النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء، وعن الالقاء اليهم بالمودة فكثيرة أيضاً، منها قوله تعالى: «**لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين**» (آل عمران ـ ٢٨) ومنها قوله سبحانه: «**يا أيها الذين آمنوا، لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء، بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم، فإنه منهم، إن الله لا يهدي القوم الظالمين**» (المائدة ـ ٥١). ومنها قوله عز وجل: «**يا ايها الذين آمنوا، لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة، وقد كفروا بما جاءكم من الحق، يخرجون الرسول، وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم...**» (الممتحنة ـ ١).

ففي هذه الآيات دلالة على أن لا تكون للمسلمين بغيرهم محالفة أو موالاة أو مودة واطمئنان وثقة، لانطوائهم على الغدر والحقد، وتبييتهم الخيانة والنقض وانتظار الفرصة المواتية للطعن والنيل من المسلمين.

---

(٨) هو مجاهد بن جبر (٢١ ـ ١٠٤هـ) ابو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم، تابعي، مفسر، من أهل مكة، قال الذهبي: شيخ القراء والمفسرين، ويقال: إنه مات وهو ساجد.

(٩) هو قتادة بن دعامة السدوسي البصري (٦١ ـ ١١٨هـ) أبو الخطاب، مفسر، حافظ، ضرير أكمه، قال الإمام أحمد بن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة، مات بواسط في الطاعون.

(١٠) تفسير ابن كثير: ٢/٤٠٣، تفسير القرطبي: ٨/١٥٢، ٢٩٩.

(١١) مغني المحتاج: ٤/٢٠٩، كشاف القناع: ٣/٣٢، الشرح الصغير: ٣/٢٦٧، فتح القدير: ٤/٢٨٢، حاشية ابن عابدين: ٣/٢٣٩.

١٧ ـ **الثاني ـ الأحاديث النبوية الآمرة بالقتال حتى تتحقق الغاية وهي اعتناق** الاسلام، منها قوله ﷺ: «بعثت بين يدي الساعة بالسيف، حتى يعبد الله تعالى وحده، لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري»(١٢) أي أن للسيف المقام الأول حتى تتقرر دعوة التوحيد والإقرار بوحدانية الله تعالى.

ومنها حديث: «أمرت أن أقاتل الناس، حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»(١٣) وهذا يدل على أن الأمر بقتال الناس هو للدخول في الإسلام، أي أنه طريق الدعوة اليه.

١٨ ـ **الثالث ـ المعقول**: وهو ان من دعوا إلى الإسلام على وجه صحيح لا عذر لهم في البقاء على دينهم، لأن الله تعالى أقام الأدلة القاطعة على وجوده ووحدانيته وصدق الرسول محمد ﷺ، فإذا لم يجيبوا الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، فهم معاندون يأبون الحق والإذعان اليه، فلا بد من حملهم على الخير قسراً، فإذا لم تفلح وسائل القهر، بعد أن لم تفلح سبل الحكمة، لم يبق إلا قتلهم، وقاية للمجتمع من ضلالهم، كاستئصال العضو المصاب من الجسم إذا تعذر علاجه(١٤).

١٩ ـ يتبين من هذه الأدلة أن الجهاد فرض دائم لا يحل تركه إلا بأمان أو موادعة (هدنة) إلا أن يكون الترك سبيلاً إليه، وطريقاً للاستعداد، حين يكون بالمسلمين ضعف وبمخالفتهم في الدين قوة. ويتضح منها أيضاً أن أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم الحرب ما لم يطرأ ما يوجب السلم من إيمان أو أمان. وستأتي مناقشة هذه الأدلة والنتيجة التي توصلوا إليها.

---

(١٢) حديث صحيح رواه أحمد وأبو يعلى في مسنده، والطبراني في الكبير عن ابن عمر رضي الله عنه.

(١٣) حديث متواتر صحيح رواه البخاري ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(١٤) السياسة الشرعية للأستاذ عبدالوهاب خلاف: ص٦٥ وما بعدها.

٢٠ ـ وأما الاتجاه الثاني ـ وهو رأي جماعة من الفقهاء[١٥]، وهم سفيان الثوري[١٦]، وسَحْنون المالكي[١٧]، وظنه قوم بابن عمر[١٨] حين رأوه مواظباً على الحج تاركاً للجهاد، عملاً بظاهر قول النبي ﷺ: «لا هجرة بعْد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استُنْفرتم فانفروا»[١٩]. وهو أيضاً رأي ابن تيمية[٢٠]، وتلميذه ابن قيم الجوزية[٢١]، والإمام محمد عبده[٢٢] ومدرسته.

٢١ ـ ورأيهم أن الإسلام يجنح للسلم لا للحرب، وأنه لا يجيز قتل النفس لمجرد

---

(١٥) أحكام القرآن لابن العربي: ١٠٣/١ رسالة القتال لابن تيمية: ١١٨/١، ١٢١، السياسة الشرعية لابن تيمية: ص١٢٣، زاد المعاد: ٥٨/٢، تفسير المنار: ٢٠٨/٢ ـ ٢١٢، ٤٦١، ١٩٩/١٠ وما بعدها.

(١٦) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري (٩٧ ـ ١٦١هـ) من بني ثور بن عبد مناة، من مضر، أبو عبدالله، أمير المؤمنين في الحديث، كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى، ولد ونشأ في الكوفة، ومات في البصرة.

(١٧) هو عبدالسلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسَحْنون (١٦٠ ـ ٢٤٠هـ): قاض، فقيه، انتهت إليه رياسة العلم في المغرب، أصله شامي، من حمص، ومولده في القيروان، ولي القضاء بها سنة ٢٣٤هـ، واستمر الى أن مات.

(١٨) هو عبدالله بن عمر بن الخطاب العدوي (١٠ق هـ ـ ٧٣هـ) أبو عبدالرحمن: صحابي، من أعز بيوتات قريش في الجاهلية، نشأ في الإسلام، فقيه محدِّث، وهو آخر من توفي من الصحابة بمكة.

(١٩) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا ابن ماجه عن ابن عباس، لكن لابن ماجه منه «إذا استُنْفرتم فانفروا» وروت عائشة مثله، متفق عليه، صحيح.

(٢٠) هو أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن ابي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ)، تقي الدين بن تيمية، شيخ الإسلام، مات معتقلاً بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازته، وقد سبقت ترجمته مختصرة، له مؤلفات كثيرة.

(٢١) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبدالله (٦٩١ ـ ٧٥١هـ) شمس الدين، المعروف بابن قيم الجوزية، من اركان الاصلاح الاسلامي، وأحد كبار العلماء مولده ووفاته بدمشق، له تصانيف كثيرة.

(٢٢) هو الشيخ محمد عبده بن حسن خيرالله من آل التركماني (١٢٦٦ ـ ١٣٢٣هـ) مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، له مؤلفات كثيرة توفي بالاسكندرية.

أنها تدين بغير الإسلام، ولا يبيح للمسلمين قتال مخالفيهم في الدين، وإنما يأذن في قتـالهم ويوجبه إذا اعتدوا على المسلمين، أو وقفوا عقبة في سبيل الدعوة الإسلامية، فحينئذ يجب القتال دفعاً للعدوان، وحماية للدعوة، حتى إذا لم يكن من المخالف في الدين عدوان، لا على المسلمين ولا على دعوتهم فلا يحل قتاله، ولا تحرم معاملته ومبادلته المنـافع، فالقتال ليس مشروعاً على أنه طريق الدعوة إلى الدين، وإنما أذن فيه لحماية الدعوة من اعتداء المعتدين.

٢٢ ـ قال ابن تيمية: «فإباحة القتال من المسلمين مبنية على إباحة القتال من غيرهم». وقـال ابن القيم: «وفـرض القتـال على المسلمـين لمن قاتلهم، دون من لم يقاتلهم» وقال الشيخ محمد عبده في تفسيره[٢٣]: «القتال في سبيل الله هو القتال لإعلاء كلمته، وتأمين دينه ونشر دعوته، والدفاع عن حزبه كيلا يغلبوا على حقهم، ولا يصدوا عن إظهار أمرهم، فهو أعم من القتال لأجل الدين، لأنه يشمل مع الدفاع عن الدين وحمـاية دعوته الدفاع عن الحوزة اذا هـمَّ الطامع المهاجم باغتصاب بلادنا، والتمتع بخيرات أرضنا، أو أراد العدو الباغي إذلالنا، والعدوان على استقلالنا، ولو لم يكن ذلك لأجل فتنتنا في ديننا. . فالقتال لحماية الحقيقة كالقتال لحماية الحق كله جهاد في سبيل الله».

٢٣ ـ وقال محمد عبده أيضاً في المنار[٢٤]: «ولقد كانت حروب الصحابة في الصدر الأول لأجـل حماية الـدعوة، ومنع المسلمين من تغلب الظالمين، لا لأجل العدوان. فالروم كانوا يعتدون على حدود البلاد العربية التي دخلت في حوزة الإسلام، ويؤذونهم، وأولياؤهم من العرب المتنصرة من يظفرون به من المسلمين، وكان الفرس أشد إيذاء

---

(٢٣) تفسير المنار: ج٢ ص٤٦١.

(٢٤) المصدر السابق: ج٢ ص٢١٥ وما بعدها.

للمؤمنين منهم، فقد مزقوا كتاب النبي ﷺ، ورفضوا دعوته، وهددوا رسوله، وكذلك كانوا يفعلون، وما كان بعد ذلك من الفتوحات الإسلامية اقتضته طبيعة الملك، ولم يكن كله موافقاً لأحكام الدين، فإن من طبيعة الكون أن يبسط القوي يده على جاره الضعيف، ولم تعرف أمة قوية أرحم في فتوحاتها بالضعفاء من الأمة العربية، شهد لها علماء الإفرنج بذلك»[٢٥].

٢٤ ـ وجملة القول في القتال: أنه شرع للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة ونشرها، فعلى من يدعي من الملوك والأمراء أنه يحارب للدين أن يحيي الدعوة الإسلامية، ويعدّ لها عدتها من العلم والحجة بحسب حال العصر وعلومه، ويقرن ذلك بالاستعداد التام لحمايتها من العدوان، ومن عرف حال الدعاة إلى الدين عند الأمم الحية، وطرق الاستعداد لحمايتهم، يعرف ما يجب في ذلك وما ينبغي له في هذا العصر.

قال الإمام محمد عبده: «ان القتال الواجب في الإسلام إنما شرع للدفاع عن الحق وأهله وحماية الدعوة ونشرها، ولذلك اشترط فيه أن يقدم عليه الدعوة إلى الإسلام»[٢٦].

أدلة الرأي الثاني:

٢٥ ـ استدل هؤلاء الجماعة من الفقهاء أنصار السلم بالقرآن والسنّة والإجماع والمعقول:

الأول ـ القرآن: كان الكفار برسالة الرسول ﷺ، سواء أكانوا من المشركين أم من أهل الكتاب، قد أمعنوا في إيذاء المسلمين، وحاولوا فتنتهم عن دينهم، وحشدوا الجيوش لحربهم، وخاضوا حروباً متوالية ضدهم، فنزلت آيات القتال مبينة السبب

---

(٢٥) من ذلك قول الفيلسوف المؤرخ غوستاف لوبون الفرنسي صاحب المصنفات: «ما عرف التاريخ فاتحا أعدل ولا ارحم من العرب».

(٢٦) تفسير المنار: ٣٣٢/١٠.

الذي من أجله أذن في القتال، وهو يرجع إلى أحد أمرين: إما دفع الظلم، أو قطع دابر الفتنة وحماية الدعوة، فكان الإذن بالقتال لدفع الاعتداء حتى يكون الدين كله لله. من هذه الآيات قوله تعالى: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين. واقتلوهم حيث ثقفتموهم، وأخرجوهم من حيث أخرجوكم، والفتنة أشد من القتل، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام، حتى يقاتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم، كذلك جزاء الكافرين. فإن انتهوا، فإن الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين» (البقرة: ١٩٠ ـ ١٩٣) وقال عز وجل: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله، فإن انتهوا، فإن الله بما يعملون بصير» (الأنفال: ٣٩).

وقال تعالى: «وما لكم لا تقاتِلُون في سبيل الله، والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون: ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها، واجعل لنا من لدنك ولياً، واجعل لنا من لدنك نصيراً» (النساء ـ ٧٥).

وحددت أول آية تأذن بالقتال هدف القتال وهو دفع الظلم في قوله تعالى: «أُذن للذين يُقَاتَلُون بأنهم ظُلموا، وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق، إلا أن يقولوا: ربنا الله..» (الحج: ٣٩ـ٤٠).

٢٦ ـ وأعقب ذلك آيات قرآنية أخرى قاطعة الدلالة على أن الأصل في العلاقات الإسلامية مع الأمم الأخرى هو السلم حتى يكون اعتداء، فيضطر المسلمون حينئذ إلى خوض غمار الحرب، دفاعاً عن النفس وحق البقاء، وحماية الدعوة الإسلامية، أو اتقاء لهجوم تكون المبادرة فيه ضرباً من الدفاع. قال الله تعالى: «وإن جنحوا للسَّلْم فاجنح لها، وتوكّل على الله» (الأنفال ـ ٦١). وقال سبحانه: «حتى تضع الحرب أوزارها» (محمد ـ ٤) وقال عز وجل: «يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السَّلْم كافة، ولا تتبعوا خطوات الشيطان، إنه لكم عدو مبين» (البقرةـ ٢٠٨) وقال تعالى: «ولا تقولوا

لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً، تبتغون عَرَض الحياة الدنيا» (النساء ـ ٩٤).

وأصرَح من ذلك آية تطالب باحترام السلام وضمانه وهي: «**فإن اعتزلوكم، فلم يقاتلوكم، وألقو اليكم السَّلَم، فما جعل الله لكم عليهم سبيلا**» (النساء ـ ٩٠) والسَّلَم: الصلح والسلام ودينَ الإسلام، واللفظ يشمل جميع معانيه التي يقتضيها المقام[٢٧].

بَل ان القرآن أوضح مشروعية اقامة علاقات ودية في ظل السلام مع شعوب العالم، فقال تعالى: «**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم، وتقسطوا اليهم، ان الله يحب المقسطين**» (الممتحنة / ٨).

٢٧ ـ الثاني ـ السنّة النبوية:

ورد في الأحاديث النبوية الكثير ما يدل على إيثار السِّلْم، فقال عليه الصلاة والسلام: «أيها الناس، لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية، فإذا لقيتموه فاثبتوا، واذكروا الله كثيراً[٢٨]» ففيه ما يدل على أن الرسول ﷺ ينهى عن الرغبة في الحرب وتمنيها، حتى مع العدو، ويسأل الله أن يديم نعمة السلام.

وجاء رجل الى النبي ﷺ فقال: «الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكْرِ ـ الشهرة ـ والرجل يقاتل ليرى مكانه ـ أي في البطولة والشجاعة ـ فمن في سبيل الله؟ فقال ﷺ: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله»[٢٩] فإن الرسول عليه السلام حصر الحرب المشروعة في دائرة الحق والعدل ودعوة الله إلى السلام، فكان ما عدا ذلك من أنواع الحرب غير مشروع بطريق المفهوم، مما يشعر بأن الأصل هو السلم.

---

(٢٧) تفسير المنار: ٢/٢٥٦.

(٢٨) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة مرفوعاً، وفي لفظ «فاصبروا».

(٢٩) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة: البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه) عن أبي موسى الأشعري.

ومن المعروف تاريخياً أن كل الحروب التي خاضها النبي ﷺ وصحابته (غزواته السبع والعشرون)[30] كان المشركون هم المعتدون، والمسلمون هم المعتدى عليهم، كما بينّا سابقاً، لكن تنفيذ الخطة الحربية والبدء بالمعركة بعد توافر أسباب العدوان كان هجومياً في هذه الغزوات، باستثناء غزوتي أحد والأحزاب «الخندق»؛ لأن «أفضل وسيلة للدفاع هي الهجوم».

٢٨ ـ الثالث ـ الإجمــاع:

اتفق المسلمون عملاً بالثابت في السنّة النبوية على أنه لا يجوز قتل النساء والصبيان، وأضاف الحنفية والمالكية والحنابلة والزيدية الرهبان والشيوخ الكبار والعميان والزمني (ذوي العاهات المزمنة) والعجزة عن القتال والأجراء والفلاحين في حرثهم إلا إذا قاتلوا بقول أو فعل أو رأي أو إمداد بمال، وأجاز الشافعية في الأظهر والإمامية والظاهرية قتل ما عدا النساء والصبيان[31].

وذلك لأنهم ليسوا من المقاتلة، ولو أن القتال كان للحمل على الإسلام، حتى لا يوجد مخالف في الدين ما ساغ استثناء هؤلاء، فاستثناؤهم برهان على أن القتال إنما هو لمن يقاتلَ دفعاً لعدوانه[32]، قال ابن تيمية: الصواب أنهم لا يقتلون؛ لأن القتال هو لمن يقاتلنا، إذا أردنا إظهار دين الله، فلا يباح قتلهم لمجرد الكفر[33].

---

(٣٠) تفسير المنار: ١٠/٢٩٢.

(٣١) البدائع: ٧/١٠١، حاشية ابن عابدين: ٣/٣١٠، أحكام القرآن لابن العربي: ١/١٠٤ ـ ١٠٦ مختصر ابن الحاجب: ص٤٦، حلية العلماء: ص٤٤٩، الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٩، الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ص٢٧، الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة: ص٣٧٧، الروضة البهية: ١/٢٢٠، المختصر النافع في فقه الإمامية: ص١١٢، آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي: ص٤٩٥، ط ثالثة.

(٣٢) السياسة الشرعية للأستاذ عبدالوهاب خلاف: ص٧٢.

(٣٣) السياسة الشرعية لابن تيمية: ص١٢٣.

٢٩ ـ المعقـــول:

لا تصلح وسائل القهر والإكراه والحرب لفرض الدين في النفوس، ولا يقبل كونها طريقاً من طرق الدعوة إلى الإسلام، لأن الدين أساسه القناعة والإيمان القلبي والاعتقاد الداخلي، وسبيل ذلك الحجة والبرهان والمناقشة، لا السيف والدماء. بدليل قوله تعالى: «**لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي**» (البقرة ـ ٢٥٦) وقوله عز وجل: «**ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**» (يونس ـ ٩٩).

مناقشـــة الأدلـــة:

٣٠ ـ ناقش الجمهور أنصار الحرب رأي الجماعة الآخرين أنصار السلم بأن الآيات التي تدعو إلى العفو والصفح والسلم والمودة كلها منسوخة بآية السيف في سورة براءة السابق ذكرها وهي: «**فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم**» فإنها نسخت مائة وأربعة عشر موضعاً في القرآن الكريم، كما ذكر سابقاً.

٣١ ـ وقال مقاتل بن سليمان[٣٤] وغيره بنسخ آية «**لا إكراه في الدين**»، لأن النبي ﷺ قد أكره العرب على دين الاسلام، وقاتلهم ولم يرض منهم إلا الإسلام، لذا فإنه يجب أن يدعى جميع الأمم الى الدخول في الدين الحنيف دين الإسلام، فإن أبى أحد منهم الدخول فيه، أو لم يبذل الجزية، قوتل حتى يقتل، وهذا معنى الإكراه[٣٥]، قال الله تعالى: «**ستُدعون الى قوم اولى بأس شديد، تقاتلونهم أو يسلمون**» والناسخ لآية

---

(٣٤) هو مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء، البلخي، ابو الحسن، من أعلام المفسرين، المتوفى سنة ١٥٠هـ.

(٣٥) تفسير الطبري: ٣/١١، تفسير ابن كثير: ٢/١٦، البحر المحيط: ٢/٢٨١، أحكام القرآن للجصاص: ١/٤٥٢، أحكام القرآن لابن العربي: ١/٢٣٣، الناسخ والمنسوخ في القرآن لأبي جعفر النحاس: ص٨١.

«لا إكراه» قوله عز وجل: «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم» (التوبة - ٧٣) وقوله سبحانه: «يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار، وليجدوا فيكم غلظة، واعلموا أن الله مع المتقين» (التوبة - ١٢٣).

٣٢ - وأما مواظبة ابن عمر على الحج وترك الجهاد، فلأنه اعتقد الحق، وهو أن الجهاد فرض على الكفاية إذا قام به بعض المسلمين، سقط عن الباقين. وهذا كلام صحيح؛ لأن حديث «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية..» يدل على أن الجهاد باق بعد الفتح، وإنما رفع الفتح الهجرة، وذلك لقوله تعالى: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» (الانفال: ٣٩) يعني كفراً.

الجواب عن هذه المناقشات ورد بعض أدلة الجمهور:

٣٣ - إن ادعاء نسخ آيات السلم والعفو والصفح بقوله تعالى في سورة براءة: «فاقتلوا المشركين» هو مجرد ادعاء؛ لأن شرط اللجوء الى النسخ غير متوافر؛ لأن الله تعالى أمر في آية البقرة بقتال من قاتلنا في قوله: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم» فهو أمر بقتال من قاتل، كما أمر بقتال المشركين في مختلف الأمكنة بقوله تعالى: «وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة» فهذا من طريق المقابلة الجماعية أمام تكتل المشركين الجماعي في كل الأماكن، فالأصح أنه خطاب للجميع، وأمر لكل واحد أن يقاتل من قاتله، ولا يجوز لأحد أن يقول: إن العام ينسخ الخاص[٣٦].

٣٤ - ولا تعارض ولا تغاير في الواقع بين الآيات القرآنية، لأن آيات سورة الحج، وهي أول آية في الإذن بالقتال مكية[٣٧]، ووردت بطريق الإذن بعد الحظر، مع بيان السبب وهو الحاق الظلم بالمسلمين، والإذن أعم من الإباحة، فإذا رفع الحظر عن

---

(٣٦) أحكام القرآن لابن العربي: ١٠٢/١ وما بعدها، ١٠٧، ٨٦٤/٢.

(٣٧) كما جاء في تفسير المنار وغيره مثل تفسير ابن كثير: ٢٢٥/٣ نقلاً عن ابن عباس، بالرغم من أن بقية السورة (سورة الحج) مدنية.

شيء، فقد يكون واجباً، وقد يكون مندوباً، وقد يكون مباحا، والمراد من الإذن هنا في الآية هو الإباحة، بدليل سبب نزولها، فهي تقرر مبدأ مشروعية الدفاع عن النفس في وجه الظلم والطغيان والوقوف أمام العدوان، بعد أن أوذي المسلمون من قبل المشركين في مكة طوال ثلاث عشرة سنة، وهذه الآيات لا تخالف مقتضى آيات سورة البقرة: **«وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم»** (الآيات ١٩٠ ـ ١٩٤).

فآيات البقرة جاءت لبيان وجوب القتال، مقترنة بتحديد سببه وغايته، وهو ألا تكون فتنة في الدين (أي كفر) ويكون الدين لله، وتتأصل حرية العقيدة لكل إنسان، ويعد السبب في الحالتين واحداً، وهو الاعتداء على المسلمين، فإذا انتهى العدوان وجب وقف القتال، لأن التمادي فيه حينئذ ظلم واعتداء وإفساد، والله تعالى لا يحب المعتدين، ولا يحب الفساد ويحرم الظلم.

٣٥ ـ وقال بعض العلماء: آية **«وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم»** منسوخة بما بعدها: **«واقتلوهم حيث ثقفتموهم..»** فأقرت المنطوق ونسخت المفهوم (وهو عدم قتال من لم يقاتل). لكن هذا كما قال المفسرون: كلام في غاية البعد[٣٨]؛ لأن الكلام في الآيات متصل ببعضه، والضمير عائد إلى هؤلاء الذين يقاتلون المؤمنين، ويبدؤونهم بالعدوان؛ لأنه يبعد من الحكيم ان يجمع بين آيات متوالية، تكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى، اللهم إلا أن يكون قائل هذه القول ممن يسمي تقييد المطلق وتخصيص العام نسخاً[٣٩]. فالآيات كلها في قتال المقاتلين، وقد وردت مع بعضها، دون تراخ، فلا يقتحمها النسخ..

٣٦ ـ وكذلك آيات سورة النساء: **«وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله**

---

(٣٨) تفسير الرازي: ١٤٩/٢، البحر المحيط: ٦٥/٢، تفسير الطبري: ١٠٩/٢، تفسير الآلوسي: ٧٥/٢.

(٣٩) رسالة القتال لابن تيمية: ص١٢٠.

والمستضعفين من الرجال والنساء...» «فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقو اليكم السَّلَم..» (٧٥، ٨٥، ٩٠، ٩١). تشابه آيات الأنفال: «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة..» (٣٩) «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة..» (٦٠) وآية التوبة: «وقاتلوا المشركين كافة..» (٣٦) كل هذه الآيات حث على القتال في حال مقاتلة الكفار للمسلمين، ومحاولتهم أن يفتنوهم عن دينهم.

٣٧ ـ وأما آيات التوبة الأخرى: «فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم..» (٥) «وإن نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر..» (١٢-١٤) «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر..» (٢٩) فهي تقرر حكم الذين لا عهد لهم، فإذا نقضوا العهد فعلاً بأن انتهى عهدهم، فتوثبوا للقتال، فيجب حربهم حتى يعودوا الى عقد معاهدة مع المسلمين، توطيداً للسلام، وتوفيراً لخطته ومنهجه الدائم، فهذه آيات تحدد غاية القتال وليس أصل تشريعه[٤٠].

٣٨ ـ والاحتجاج بإطلاق هذه الآيات في رأي الجمهور ليس برهاناً قاطعاً على ما يقولون، لأنه يمكن التوفيق بين هذه الآيات المطلقة وبين آية البقرة المقيدة: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم» بحمل المطلق على المقيد[٤١]، على معنى أن الله سبحانه اذن في القتال لقطع الفتنة وحماية الدعوة، وتارة ذكره مقروناً بسببه، وتارة ذكره مطلقاً، اكتفاء بعلم السبب في آيات أخرى، فلِمَ لم يذكر السبب الذي من أجله أذن في القتال آخراً، كما ذكر السبب في الإذن به أولاً.

فلا موجب للقول بنسخ المطلق للمقيد؛ لأنه تمزيق لمحكم القرآن، وخروج ببعض آياته عن الحكم الذي بينه الرسول ﷺ في سيرته في القتال. والمعنى أن مشروعية

---

(٤٠) تفسير المنار: ٣٣٢/١٠.

(٤١) تفسير المنار: ١٠٧/٢ ـ ٢١١، و٢٠١/١٩٧/١٠، السياسة الشرعية للأستاذ عبدالوهاب خلاف: ص٧٧ وما بعدها، آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي: ص١١٢ ـ ١١٩، ط ثالثة.

القتال تفهم في ضوء المقصود من الآيات جميعها بحسب الأحوال والأماكن والسياسة الحربية، ومنها يفهم أن القتال لدفع العدوان فقط، وأن الأصل السلم لا الحرب.

٣٩ ـ وأما آية التوبة: **«قاتلوا الذين يلونكم من الكفار»** (١٢٣) فهي بيان لسبب القتال، وإرشاد لخطة حربية تترسم عند نشوب الحرب، أو حدوث حالة الحرب، فيبدأ بمهاجمة الأقرب فالأقرب، إزالة للمخاطر، وتخطيًا للتحصينات تدريجياً، فالهجوم مبدأ تنفيذي لا أصل شرعي.

٤٠ ـ وأما آية **«وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة»** (التوبة: ٣٦) فليس المراد بـ«كافة» المقاتلين وغير المقاتلين، وإنما لا فرق بينها وبين آية **«فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم»** إلا في التأكيد، كما يرى محققو المفسرين، وهي تبين جزئية خاصة من القاعدة العامة في آية البقرة (١٩٠) وهي «إنما القتال لمن قاتلنا» وكأنها تقول: «إن وصف من أمرناكم بقتالهم متحقق في هؤلاء المشركين؛ لأنهم يقاتلونكم كافة، فقاتلوهم بمثل صنيعهم، حتى لا يستضعفوكم ويطمعوا فيكم».

٤١ ـ وأما نسخ آية **«لا إكراه في الدين»** فهو مجرد رأي لسليمان بن موسى[٤٢]، والحق ما قاله قتادة[٤٣] والضحاك[٤٤]، وهو أن آية الإكراه ليست بمنسوخة، بل هي خاصة بأهل الكتاب الذين يبذلون الجزية، وأما الذين يكرهون فهم أهل الأوثان من العرب، فهم الذين نزل فيهم: **«يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين..»**

---

(٤٢) هو سليمان بن موسى الأموي بالولاء، أبو الربيع أو أبو أيوب، المعروف بالاشدق، من قدماء الفقهاء بدمشق، توفي سنة ١١٩هـ.

(٤٣) هو قتادة بن دعامة، أو الخطاب السدوسي البصري، مفسر حافظ ضرير أكمه، مات بواسط بالطاعون سنة ١١٨هـ.

(٤٤) هو الضحاك بن مخلّد بن الضحاك بن مسلم الشيباني البصري، المعروف بالنبيل، شيخ حفاظ الحديث في عصره، توفي بالبصرة سنة ٢١٢هـ.

(التوبة: ٧٣). والدليل ما رواه زيد بن اسلم[٤٥] عن أبيه قال: سمعت عمر بن الخطاب[٤٦] يقول لعجوز نصرانية: أسلمي أيتها العجوز، تسلمي، إن الله تعالى بعث محمدا ﷺ بالحق. قالت: أنا عجوز كبيرة والموت الي قريب، قال عمر: اللهم اشهد، ثم تلا: «لا إكراه في الدين».

٤٢ ـ ورأى ابن عباس[٤٧] أيضاً أن هذه الآية مخصوصة، فقال: «كانت تكون المرأة مِقْلاتاً (هي التي لا يعيش لها ولد) فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوده، فلما أجليت بنو النضير، كان فيهم كثير من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع ابناءنا، فأنزل الله تعالى: «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي..» وهذا قول سعيد بن جبير والشعبي ومجاهد[٤٨].

٤٣ ـ والراجح أن هذه الآية ليست بمنسوخة ولا مخصوصة. إذ أن الآثار التي استند اليها المخصصون ليست قاطعة الدلالة على التخصيص؛ لأن النص القرآني عام، وإفراد فرد من العام بحكم العام لا يخصصه، قال الرازي[٤٩] في تفسيره الكبير: «الإكراه

---

(٤٥) هو زيد بن أسلم العدوي العمري، مولاهم، فقيه مفسر، من أهل المدينة، وكان ثقة كثير الحديث، توفي سنة ١٣٦هـ.

(٤٦) هو عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، أبو حفص، ثاني الخلفاء الراشدين، وأول من لقب بأمير المؤمنين، صحابي جليل، شجاع حازم، صاحب الفتوحات، قتله أبو لؤلؤة سنة ٢٣هـ.

(٤٧) هو عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس: حَبْر الأمة، وترجمان القرآن، توفي سنة ٦٨هـ.

(٤٨) سعيد هو سعيد بن جبير الأسدي بالولاء، الكوفي، أبو عبدالله، تابعي، كان أعلمهم على الإطلاق، حبشي الأصل، قتله الحجاج سنة ٩٥هـ. والشعبي: هو عامر بن شراحيل الكوفي الإمام العَلَم، قال أبو مِجْلَز: ما رأيت أفقه من الشعبي، مات سنة ١٠٣هـ. ومجاهد هو مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم، تابعي، مفسر من أهل مكة، أخذ التفسير عن ابن عباس، مات وهو ساجد سنة ١٠٤هـ.

(٤٩) هو محمد بن عمر، فخر الدين الرازي، الإمام المفسر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، توفي سنة ٦٠٦هـ.

على الدين مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء، اذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان»[٥٠].

٤٤ ـ وقال ابن تيمية في آية «لا إكراه»: «جمهور السلف على أنها ليست بمنسوخة ولا مخصوصة، وإنما النص عام. فلا نكره أحداً على الدين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصم ماله ودمه، وإذا لم يكن من أهل القتال لا نقتله، ولا يقدر أحد قط أن ينقل أن رسول الله ﷺ اكره أحداً على الاسلام، لا ممتنعاً ولا مقدوراً عليه. ولا فائدة في إسلام مثل هذا، لكن من أسلم قبل منه ظاهر الإسلام»[٥١].

مناقشة أدلة الجمهور:

٤٥ ـ تبين مما سبق أن إطلاق آيات القتال مقيد بالآيات الأخرى التي تحصر دائرة القتال المشروع في المقاتلين المعتدين، جمعاً وتوفيقاً بين الآيات المتعارضة في الظاهر، فتكون الآيات الداعية الى القتال بنحو مطلق مقيدة بالسبب الأصلي الذي شرع القتال من أجله وهو انهاء الفتنة، وحماية الدعوة، ودفع الظلم، والدفاع عن النفس المفروض على المسلمين في الواقع من قبل الأعداء في السنّة مرة أو مرتين لا من قبلهم، وأن كلمة «كتب عليكم القتال» تقتضي الوجوب في عرف الشرع، ولكنه وجوب كفائي لاتفاق الفقهاء على أن الجهاد فرض على الكفاية كما سنبين.

٤٦ ـ وأما آيات النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء فلا خلاف في الأخذ بها بحسب مورد النهي وهو موالاتهم ومحالفتهم ونصرتهم على المسلمين. وأما موالاتهم بمعنى المسالمة والمعاملة بالحسنى وتبادل المنافع فهذا غير محظور، بدليل جواز التزوج بالكتابيات، وبدليل آية الممتحنة التي تجيز برهم والقسط إليهم وإهداءهم وزيارتهم ما داموا ما لم يقاتلوا المسلمين ولم يعتدوا عليهم، وقد ذكر الفخر الرازي وغيره في تفاسيرهم أن المعاشرة

---

(٥٠) التفسير الكبير: ٣١٩/٢.

(٥١) رسالة القتال في مجموعة رسائل لابن تيمية: ص١٢٣ ـ ١٢٥، السياسة الشرعية له أيضاً: ص١٢٣.

الجميلة في الدنيا للكفار والإحسان إليهم ما لم يقاتلونا في الدين أمر غير ممنوع منه.

٤٧ ـ وأما الأحاديث: فحديث «بعثت بين يدي الساعة بالسيف» معناه بعثني الله لأقاتل في سبيل الله من يقف أمام دعوتي. والمراد بالذل: ذل هزيمة الشرك والوثنية، وبالصغار: التزام الأحكام، وجعل رزقي: أي من الغنيمة بحسب المقرر المشروع في قانون الحرب(٥٢).

وحديث «أمرت أن أقاتل الناس» المراد بالناس هم مشركو العرب خاصة بالاجماع(٥٣)، لأنهم اجتمعوا على الرسول ﷺ لقتاله. ويدل له رواية النسائي بلفظ «أمرت أن أقاتل المشركين»(٥٤) فيكون اللفظ من قبيل العام الذي أريد به الخاص. وأما مشركو غير العرب وأهل الكتاب فحكمهم يخالف ما جاء في الحديث، لأنهم يقاتلون حتى يسلموا أو يعطوا الجزية. فيكون الأمر بقتال الناس مخصوصاً بطائفة خاصة، والقتال يكون لدفع الشر، لا للدعوة، ولو كان للدعوة إلى الإسلام لكانوا هم وغيرهم سواء؛ لأن كلمة «أقاتل» تقتضي المقاتلة، وهي مفاعلة تستلزم وقوع القتال من الجانبين، ولا كذلك القتل، حكى البيهقي(٥٥) عن الشافعي(٥٦) أنه قال: ليس القتال من القتل بسبيل، قد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله(٥٧).

٤٨ ـ وأما آيات العفو والصفح والدعوة الى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، فلم

---

(٥٢) العيني على البخاري: ١٩٢/١٤، شرح السير الكبير: ١٣٧/١، طبعة جامعة القاهرة.

(٥٣) فتح الباري: ٦٤/١، القسطلاني شرح البخاري: ١٠٦/١، سنن النسائي: ٢/٦.

(٥٤) سنن النسائي: ٢/٦.

(٥٥) هو أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر، من أئمة الحديث، نشأ في بيهق بنيسابور، ورحل الى بغداد ثم الى الكوفة ومكة وغيرها، ومات في نيسابور سنة ٤٥٨هـ.

(٥٦) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبدالله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنّة، وإليه نسبة الشافعية كافة، ولد في غزة، وتوفي في مصر سنة ٢٠٤هـ.

(٥٧) فتح الباري: ٦٤/١.

يثبت نسخها بطريق صحيح، ولم يتوافر شرط النسخ من تعارض أو تصادم لا يمكن دفعه الا بالنسخ، وهي تتفق مع منطق الأشياء، وعقلانية الأمور، وذلك مما يستبعد نسخه؛ لأنه مبدأ ينسجم مع الفطرة، ويحقق النتائج السليمة في غرس العقيدة من طريق الإقناع، لا بأسلوب السيف الذي لا يترك أثراً في القلب بعد زواله، وإنما على العكس يكون أثره زرع الأحقاد والبغضاء والعداوة، وهذا لا يتفق مع هدف الرسالة الإسلامية من الانتشار والذيوع في أنحاء العالم. قال الراغب الأصفهاني(٥٨): «أمر الرسول أولاً بالرفق والاقتصار على الوعظ والمجادلة الحسنة، ثم أذن له في القتال، ثم أمر بقتال من يأبى الحق بالحرب، وذلك كان أمراً بعد أمر على حسب مقتضى السياسة»(٥٩).

٤٩ ـ وأما القول بأن للدين دعوتين: دعوة باللسان، ودعوة بالسنان لإصلاح عقائد الناس وأنظمة الحياة، فهو قول لا يتفق مع الطريق التي بينها الله تعالى لنشر الإسلام، وهي الدعوة الى الله بالحجة والبرهان والإقناع بالمنطق والعقل، وبالحكمة والموعظة الحسنة(٦٠)، وذلك في آيات كثيرة، منها قوله سبحانه: «ادع الى سبيل ربك **بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن»** (النحل ـ ١٢٥) **«فذكِّر إنما أنت مذكِّر، لست عليهم بمسيطر»** (الغاشية: ٢١-٢٢) **«وما على الرسول إلا البلاغ المبين»**

---

(٥٨) هو الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني، المعروف بالراغب، أديب من الحكماء العلماء من أصفهان، توفي سنة ٥٠٢هـ.

(٥٩) البحر المحيط لأبي حيان التوحيدي: ٦٥/٢.

(٦٠) قال الشيخ محمد عبده ورشيد رضا: كان المشركون يبدؤون المسلمين بالقتال لأجل ارجاعهم عن دينهم، ولو لم يبدؤوا في كل واقعة، لكان اعتداؤهم باخراج الرسول من بلده وفتنة المؤمنين وإيذاؤهم ومنع الدعوة، كل ذلك كافياً في اعتبارهم معتدين.. وانما تكون الدعوة بالحجة والبرهان لا بالسيف والسنان، فإذا منعنا من الدعوة بالقوة بأن هدد الداعي او قتل، فعلينا أن نقاتل لحماية الدعاة ونشر الدعوة، لا للإكراه على الدين (تفسير المنارة: ٢١٥/٢).

(النور ـ ٥٤) **«فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً»** (الكهف ـ ٦) وباخع: قاتل نفسه ومهلكها بسبب اليأس من إيمان قومه.

٥٠ ـ والخلاصة: إن اتجاه الأكثرية من الفقهاء إلى جعل الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم الحرب ما لم يطرأ ما يوجب السلم من إيمان أو أمان، وهذا يؤدي الى أن الجهاد فرض دائم. ولا يحل تركه بأمان او موادعة إلا لمصلحة كضعف المسلمين وقوة غيرهم، وأن الدنيا أو العالم داران: دار الإسلام (وهي التي تطبق فيها أحكام الإسلام، ويأمن من فيها بأمان المسلمين). ولعل هذا الاتجاه ناشيء من التأثر بالحالة الواقعية التي سادت العلاقات بين المسلمين وغيرهم في صدر الإسلام وما تلاه من العصور، فهو اجتهاد محض مبني على أساس الواقع، لا على أساس الشرع.

وهناك اتجاه آخر يتناسب مع الاتجاهات العصرية الحديثة والأوضاع والقوانين الدولية السائدة وهو جعل السلم لا الحرب أساس العلاقات الدولية الحاضرة ما لم يطرأ ما يوجب الحرب من اعتداء على المسلمين أو مقاومة لدعوتهم، وأن الاسلام يجنح للسلم لا للحرب. وهذا يؤدي الى ان دعوة غير المسلمين الى الإسلام فرض كفاية على الأمة الاسلامية، إذا قام به فريق منها سقط عن الباقين، وإذا لم يقم به فريق منها كانت كلها آثمة. وأن دار الإسلام هي التي تسود فيها أحكامه، ويأمن فيها المسلمون على الإطلاق، ودار الحرب هي التي تبدّلت علاقتها السلمية بدار الإسلام بسبب اعتداء اهلها على المسلمين أو على بلادهم أو على دعوتهم أو دعاتهم الى الإسلام[61].

ب ـ أحكام الحرب وموجباتها وآثارها (الفرق بين الحرب والجهاد):

تعريف الحرب والجهاد:

٥١ ـ الجهاد: كلمة إسلامية تستعمل عندنا بمعنى الحرب عند بقية الأمم، وبمعنى كون كل منها مصلحة من مصالح الدولة العامة، لها أحكام خاصة. وهذا غير

(٦١) السياسة الشرعية للاستاذ عبدالوهاب خلاف: ص٦٦-٦٩، ٧٣-٧٤.

صحيح في فقهنا، وإنما هو وضع لغوي، فالحرب والغزو والجهاد في أصل اللغة العربية تدور حول معنى واحـد: هو القتال مع العدو، وتستعمل عادة كلمة الجهاد بمعناها اللغوي الأعم، جاء في القاموس المحيط: الغزو: السير إلى قتال العدو وانتهابه، ودار الحـرب: بلاد المشركين الذينَ لا صلح بيننا وبينهم. والجهاد والمجاهدة: القتال مع العـدو، والجهـاد: بذل الجهد وهو الوسع والطاقة، أو المبالغة في العمل من الجهد. والجهادَ: الدعاء إلى الدين الحق، والقتال مع من لا يقبله. قال في الـمُغْرِب في ترتيب المعرب: الجهاد مصدر جاهدت العدو جهاداً: إذا قاتلته قتالا، أو بذل كل منهما جهده، أي طاقته في دفع صاحبه، فهي صيغة مشاركة من الجهد، وهو الطاقة والمشقة، كما أن القتال مشاركة في القتل، ثم غلب في الإسلام على قتال الكفار ونحوه. وقال الراغب في مفردات القرآن: والجهاد والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو. والحرب: مؤنثة وقد تذكر، والحرب: السَّلَب (ما يكون مع القتيل من مال وسلاح ومتاع) في الحرب. والغزو: الخروج الى محاربة العدو[٦٢].

ووردت كلمة «حرب» في القرآن الكريم بمعنى القتال، كما في هذه الآيات: **«كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله»** (المائدة ـ ٦٤) **«فإما تثقفنهم في الحرب فشرِّد بهم مَنْ خَلْفَهم»** (الأنفال ـ ٥٧) **«فإما مَنَّاً بعد وإما فداء، حتى تضع الحرب أوزارها»** (محمد ـ ٤).

٥٢ ـ وهذا الاشتراك اللغوي بين الكلمات الثلاث هو المقصود أيضاً في أصل الاستعمال في عرف الفقهاء. وأطلق على كل معركة اشترك فيها النبي ﷺ بنفسه في قتال الأعداء كلمة «غزوة» وقد خاض سبعاً وعشرين غزوة، وما لم يشترك في القتال سميت

---

(٦٢) راجع تاج اللغة للجوهري: ٤٢/١، ٢٢٠، القاموس المحيط: ٦٣/١، ٣٣٧، ٤٢٩/٤، معجم مفردات ألفاظ القرآن للراغب: ٩٩، ١١٠، ٣٧٣، التعريفات للجرجاني، ص٧١، الكليات لأبي البقاء الكفوي (المتوفى سنة ١٠٩٤هـ): ١٧٥/٢، تفسير المنار: ٣٦٠/١٠.

المعركة «سرية»[٦٣] أو «موقعة».

٥٣ ـ وقد تطور استعمال هذه الكلمات، فأصبحت كلمة «الجهاد» في عرف الأوروبيين تعني «الحرب المقدسة» أو الحرب الدينية، وصارت كلمة «الحرب» تعني الاقتتال الدائر بين فريقين، لأغراض مادية تتسم غالباً بالعدوان والمصلحة القومية أو النزعة العرقية، أو التفوق العنصري، وأصبحت كلمة (الغزو) تعني النهب والسلب والاعتداء، كما كان حاصلاً بين القبائل المتجاورة العربية وغير العربية، والغزو في القانون الدولي العام: هو دخول قوات الدولة المحاربة في إقليم العدو، وهو لا يتضمن السيطرة على هذا الإقليم[٦٤].

٥٤ ـ وإزاء هذا التطور في الاستعمال والأعراف السائدة حالياً، نحافظ على استعمال كلمة «الجهاد» لا بالمعنى الاوروبي، وهو إشعال نار الحروب بسبب الصراع بين الأديان، وإنما نريد به المعنى الفقهي الشرعي وهو: «بذل الوسع والطاقة في قتال الكفار أي المعتدين، ومدافعتهم بالنفس والمال واللسان».

ويلاحظ أن الحنفية عرفوا الجهاد بقولهم: هو الدعاء إلى الدين الحق، وقتال من لم يقبله بالمال والنفس او غير ذلك[٦٥]. وعرفه غير الحنفية بقولهم: هو قتال الكفار لنصرة الإسلام[٦٦]. وأما قتال المسلمين من البغاة (الخارجين على الدولة) وقطاع الطرق أو

---

(٦٣) السرية: طائفة مختارة من الجيش أقصاها أربعمائة، وعدد المغازي في رأي ابن سعد والواقدي وابن اسحاق سبعاً وعشرين غزوة، وأما البعوث والسرايا فعند ابن اسحاق بلغت ستاً وثلاثين، وعند الواقدي ثمانياً وأربعين، وقيل ٥٦ أو ٦٠ أو ٧٠، واختار بعض العلماء أن المغازي والسرايا كلها ثمانون (تفسير المنار: ٢٩٢/١٠).

(٦٤) مبادىء القانون الدولي العام، للدكتور محمد حافظ غانم: ص٦٤١، ط١٩٦١.

(٦٥) البدائع: ٩٧/٧، فتح القدير مع العناية: ٢٧٦/٤ ـ ٢٧٩، الدر المختار: ٢٣٨/٣، الفتاوى الهندية: ١٨٨/٢.

(٦٦) الخرشي: ١٠٧/٣، ط ثانية، المقدمات الممهدات لابن رشد: ٢٥٨/١، منح الجليل: ٧٠٧/١، حاشية العدوي: ٢/٢، حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب: ٣٩١/٢، كشاف القناع: ٢٨/٣، ط مكة.

المحاربين (الخارجين على المارَّة لأخذ المال قهراً) وغيرهم، فلا يسمى جهاداً.

٥٥ ـ مما سبق يظهر أن للجهاد أغراضاً إنسانية سامية، لا تشوبه نزعة مادية أو اقتصادية أو استعمارية أو بقصد التسلط وإرواء نزوة أو حب القهر والغلبة والتفوق العنصري، والسيطرة على مقدَرات العالم، وإنما هدفه التمكين من نشر الدعوة الاسلامية بالحكمة والموعظة الحسنة، ومنع الفتنة في الدين، وتأمين حرية الدعاة، وإقامة نظام عادل، فهو لا يستهدف فتحاً مادياً، ولا توسعاً اقليمياً، أو استعماراً بغيضاً.

أما الحروب الحديثة فلها طابع النزعة المادية والتسلط والتحكم بالشعوب المستضعفة وإذلال الأقوام الآخرين، والتسارع بين القوميات وحب السيادة على الأمم، والزعامة على العالم، واستنزاف خيرات ومعادن وثروات الآخرين، قال الأستاذ الشيخ محمد عبده: أما الحرب والقتال لمحض البغي والعدوان، والضراوة بسفك الدماء كحروب بعض الملوك المستبدين والغابرين، أو لغرض الانتقام والبغض الديني كالحروب الصليبية، أو لأجل الطمع في المال وسعة الملك وتسخير البشر وإرهاقهم لتمتع القويّ بثمرات كسب الضعيف كحروب أوروبة الاستعمارية في هذا العصر، فكل هذه الحروب محرمة في الإسلام، لا يبيح شيئاً منها؛ لأنها لحظوظ الدنيا وشهواتها، ومن إهانة الدين المغضبة لشارع الدين أن يتخذ الدين وسيلة لها(٦٧).

٥٦ ـ وليس من مقصود الجهاد أصلاً إكراه الناس على الإسلام وفرض العقيدة الإسلامية قسراً على الشعوب والأفراد(٦٨)، فهذا ما يرفضه منطق الأحداث وطبائع

---

(٦٧) قال أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام (ص٤٧، ط ثالثة): «ومن المؤكد ان هذه الفتوح الماثلة التي وضعت أساس الامبراطورية العربية، لم تكن ثمرة حرب دينية، قامت في سبيل نشر الإسلام، وإنما تلتها حركة ارتداد واسعة عن الديانة المسيحية، حتى لقد ظن دائماً أن هٰذا الارتداد كان الغرض الذي يهدف إليه العرب، ومن هنا أخذ المسيحيون ينظرون إلى السيف على أنه أداة الدعوة الإسلامية».

(٦٨) تفسير المنار: ١٠/٣٦٢.

الأمور ومصلحة الدعوة الإسلامية ذاتها؛ لأن العقيدة لا يقر لها قرار في نفس، ما لم يقتنع بها صاحبها، ويطمئن إلى صحتها وسلامتها وجدواها وغايتها السامية.

أحكـــام الحـــرب:

٥٧ ـ للحرب أحكام متعددة تشمل قضايا كثيرة من أهمها الكلام عن فرضية الجهاد ونوعيتها، شروط الجهاد، والمكلفين بالجهاد، وإعلان الحرب، وقواعد القتال، ومن يجوز قتله وقتاله ومن لا يجوز، واتخاذ وسائل النصر والغلبة.

أولاً ـ فرضية الجهاد ونوع الفرضية:

٥٨ ـ هناك اتجاهان في حكم الجهاد: اتجاه الجمهور الأكثرين من أهل السنّة والشيعة والإباضية، واتجاه القلة(٦٩).

أما اتجاه الجمهور: فهو أن الجهاد فرض للأوامر القطعية الدالة على فرضيته، في القرآن والسنّة النبوية، ولإجماع الأمة.

أما القرآن: فآيات كثيرة منها: **«كتب عليكـم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكـم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون»** (البقرة ـ ٢١٦) و«كتب» معناه في عرف الشرع فرض واجب، ومنها **«فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهـم»**(التوبة ـ ٥) **«وقاتلوهـم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله»** (الأنفال ـ ٣٩) **«وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونـكم كافة»** (التوبة ٣٦) **«انفروا خفـافاً وثقالاً، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون»** (التوبة ـ ٤١).

---

(٦٩) شرح السير الكبير: ١٢٥/١، العناية وفتح القدير: ٢٧٨/٤ وما بعدها، الدر المختار: ٢٤٠/٣، المنتقى على الموطأ: ٥٩/٣، المقدمات الممهدات لابن رشد: ٢٦٣/١، حاشية العدوي: ٣/٢، الاختيارات العلمية لابن تيمية: ص١٨٣ ـ ١٨٥، الشرح الرضوي: ص٣٠٢، الكافي للكليني: ٦٠٧/١، الروضة البهية: ص٢١٧، البحر الزخار: ٣٩٣/٥، شرح النيل: ٤٠٢/١. الافصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة: ص٣٧٦، المحلى لابن حزم: ٣٣٩/٧ مسألة ٩٢٠.

٥٩ ـ هذه الآيات قطعية الدلالة على وجوب القتال، لأنها واردة بصيغة الأمر، والأصل في الأمر أنه حقيقة في الوجوب، مجاز في غيره. ومعنى الوجوب ان تارك الأمر على صدد أو وشك العذاب بتركه(٧٠)، قال الشوكاني: «وظاهر الأمر في هذه الآيات هو الوجوب»(٧١).

٦٠ ـ ولا يمكن أن يكون الأمر في هذه الآيات مصروفا الى غير الوجوب كالندب والاباحة مثلاً؛ لأن كلمة «انفروا» تدل على وجوب النفر؛ لأن أصل النفر هو الخروج إلى مكان لأمر واجب(٧٢). وأما بقية الآيات فتدل على الوجوب المطابق للأصل في صيغة الأمر بقرائن كثيرة، منها: آية: «**يا ايها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم: انفروا في سبيل الله، اثّاقلتم الى الأرض...**» (التوبة ـ ٣٨) فهذه الآية تدل على وجوب الجهاد في كل حال؛ لأنه تعالى نص على أن تثاقلهم عن الجهاد أمر منكر، ولو لم يكن الجهاد واجباً، لما كان هذا التثاقل منكراً(٧٣). وقد أيدتها الآية التي بعدها وهي: «**إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليمًا، ويستبدل قوماً غيركم ولا تضروه شيئاً..**» (التوبة ـ ٣٩) والعذاب لا يكون الا على ترك واجب. ويعضدها آية أخرى: «**ولا تُلْقوا بأيديكم إلى التهلكة**» (البقرة ـ ١٩٥) وهي نزلت في الجهاد(٧٤). وقال ابن حزم: ومن أمره الأمير بالجهاد إلى دار الحرب، ففرض عليه أن يطيعه في ذلك إلا من له عذر قاطع(٧٥).

٦١ ـ وأما السنّة: فأحاديث كثيرة أيضاً، منها «إن الله جعل عذاب هذه الأمة في

---

(٧٠) شرح الإسنوي: ٢/٢٥١ ـ ٢٥٦، ط السلفية.

(٧١) نيل الأوطار: ٧/٢١٢.

(٧٢) تفسير الرازي: ٤/٤٣٢.

(٧٣) تفسير الطبري: ١٠/٨٣، الأم للشافعي، ٤/٨٥، تفسير الرازي: ٤/٤٣٣.

(٧٤) سنن أبي داود: ٣/١٩، نيل الأوطار: ٧/٢١٠.

(٧٥) المحلى: ٧/٣٣٩، مسألة ٩٢١.

الدنيا القتل»[٧٦] فسمى الجهاد عذاباً لهذه الأمة، مما يدل على فرضيته.

ومنها «الجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل والإيمان بالأقدار»[٧٧] من مضى الأمر: نفذ، أي نافذ النفاذ، وهذا يكون في الفرض من بين الأحكام، فإن في الندب والإباحة لا يجب الامتثال والبقاء، وكلمة «إلى أن يقاتل آخر أمتي..» تدل على تضمين معنى الامتداد والبقاء[٧٨]. قال الشوكاني عن جملة «الجهاد ماضٍ» فيه دليل على أن الجهاد لا يزال ما دام الإسلام والمسلمون الى ظهور الدجال.

٦٢ ـ وأجمعت الأمة على فرضية الجهاد[٧٩]:

كل هذا يدل على أن الجهاد فرض، ويشير الى الفرضية الحديث المتواتر المروي عن جماعة كُثُر من الصحابة، منهم ما أخرجه أبو داود من حديث عمران بن حصين، قال: «قال رسول الله ﷺ: لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق، ظاهرين على من ناوأهم، حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال».

٦٣ ـ وأما الاتجاه الثاني فهو رأي المهدوي[٨٠] والثوري[٨١] وابن شُبْرمة[٨٢] وروي

---

(٧٦) حديث ضعيف رواه ابو نعيم في الحلية عن عبدالله بن يزيد الأنصاري، ورواه أبو عدي في الكامل عن أبي هريرة.

(٧٧) رواه أبو داود عن انس بن مالك، وحكاه أحمد في رواية ابنه عبدالله، وأخرجه أيضاً سعيد بن منصور، وفيه ضعيف، وله شواهد (نيل الأوطار: ٢١٣/٧، نصب الراية ٣٧٧/٤).

(٧٨) راجع حاشية سعدي جلبي على فتح القدير: ٢٧٩/٤.

(٧٩) المرجع السابق: ٢٧٨/٤، كشاف القناع: ٢٨/٣.

(٨٠) هو محمد بن ابراهيم المهدوي، أبو عبدالله، فقيه، من أهل المهدية بالمغرب، وهو الفقيه العالم صاحب كتاب الهداية، توفي سنة ٥٩٥هـ.

(٨١) سبقت ترجمته، وهو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (٩٧ ـ ١٦١هـ) وهو من تابعي التابعين، كان محدثاً فقيها بارعاً من مدرسة الحديث، وكان له مذهب فقهي يتبعه الناس فيه، توفي بالبصرة.

(٨٢) هو عبدالله بن شبرمة من ولد المنذر بن ضرار بن عمرو، كان قاضياً لأبي جعفر على سواد الكوفة، ولد سنة ٧٢هـ، وتوفي سنة ١٤٤هـ.

عن ابن عمر[٨٣] وعطاء[٨٤] وعمرو بن دينار[٨٥]، قالوا: الجهاد تطوع وليس بفرض، وإن الأمر به للندب، ولا يجب قتال الكفار إلا دفاعاً أو دفعاً، لظاهر قوله تعالى: **«فإن قاتلوكم فاقتلوهم، كذلك جزاء الكافرين»** (البقرة ـ ١٩١) وقوله عز وجل: **«وقاتلوا المشركين كافة، كما يقاتلوكم كافة»** (التوبة ـ ٣٦). والحق أن دلالة أدلة الجمهور على الفرضية أقوى وأوضح.

٦٤ ـ وأما نوع فرضية الجهاد عند الجمهور فهو أنه فرض على الكفاية[٨٦] باتفاق الفقهاء، وإنما كان فرض كفاية، ولم يكن فرض عين؛ لأن كل ما فرض لغيره لا لعينه فهو فرض كفاية، ولأن عموم آية **«انفروا خفافاً وثقالاً»** (التوبة ـ ٤١) مخصص بآيتين هما: آية **«وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة. .»** (التوبة ـ ١٢٣) والطائفة: العصبة يعني السرايا[٨٧]. وآية: **«لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر، والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وكلاً وعد الله الحسنى، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً»** (النساء ـ ٩٥) فهذا يدل على أن القاعدين غير آثمين مع جهاد غيرهم، فلو كان الجهاد فرض عين، لاستحق القاعد الوعيد بالشر والعذاب، لا الوعد بالخير والجنة.

---

(٨٣) هو عبدالله بن عمر بن الخطاب العدوي، صحابي، من أعز بيوتات قريش في الجاهلية، كان جريئاً، جهيراً، أفتى الناس في الإسلام ٦٠ سنة، وهو آخر من توفي بمكة من الصحابة سنة ٧٣هـ.

(٨٤) هو عطاء بن أبي رباح بن أسلم بن صفوان، تابعي من أجلاء الفقهاء، كان عبداً أسود، ولد في جند باليمن، ونشأ بمكة، فكان مفتي أهلها ومحدثهم وتوفي فيها سنة ١١٤هـ.

(٨٥) هو أبو محمد الأشرم الجمحي بالولاء، فقيه، كان مفتي أهل مكة، فارسي الأصل من الأبناء، قال شعبة: ما رأيت أثبت في الحديث منه، توفي سنة ١٢٦هـ.

(٨٦) فرض الكفاية: هو الذي يطلب فعله شرعاً، من مجموع المكلفين، لا من كل فرد على حدة.

(٨٧) تفسير ابن كثير: ٢/ ٤٠٠.

٦٥ ـ يرى الجمهور أنه قد يصبح الجهاد فرض عين على كل مكلف (بالغ عاقل) قادر على حمل السلاح، وفصلوا في الموضوع فقالوا[٨٨].

إن لم يكن النفير عاماً: فالجهاد فرض كفاية، كما بينّا، ومعناه أنه يفترض على جميع من هو أهل للجهاد، لكن إذا قام به البعض سقط الحرج أو الإثم عن الباقين، لقوله عز وجل: **«فضَّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وكلاً وعد الله الحسنى»** فالله سبحانه وعد الحسنى كلاً من المجاهدين والقاعدين عن الجهاد، ولو كان الجهاد فرض عين، لما وعد القاعدين الحسنى؛ لأن القعود يكون حراماً، كما بينا، ويؤكد ذلك الآية السابق ذكرها: **«فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة . .»** ولأن المقصود من الجهاد ـ وهو الدعوة الى الإسلام، وإعلان الدين الحق، ودفع شر الكفرة وقهرهم ـ يحصل بقيام البعض به، فإذا قاموا به يسقط فرضه وإثم تركه عن الباقين.

وإن ضعف المجاهدون عن مقاومة الكفرة، فعلى من يجاورهم من المسلمين، الأقرب فالأقرب، أن يجاهدوا معهم، وأن يمدوهم بالسلاح والمال.

٦٦ ـ ولا يجوز للمرأة الاشتراك في الجهاد إلا بإذن زوجها؛ لأن القيام بحقوق الزوجية فرض عين، كما لا يجوز للولد بدون إذن أبويه أو أحدهما إذا كان الآخر ميتاً، لأن بر الوالدين فرض عين، فيكون مقدماً على فرض الكفاية.

٦٧ ـ فإن كان النفير عاماً: كأن هجم العدو على بلد إسلامي، فالجهاد فرض عين على كل قادر من المسلمين، يجب على الأقرب فالأقرب، حتى يفترض على جميع أهل الاسلام شرقاً وغرباً، على هذا التدريج، لقوله سبحانه وتعالى: **«انفروا خفافاً**

---

(٨٨) البدائع: ٩٨/٧، تبيين الحقائق للزيلعي: ٢٤١/٣، فتح القدير: ٢٧٨/٤ وما بعدها. ٢٢٩، الدر المختار: ٢٣٩/٣، الشرح الصغير وحاشية الصاوي: ٢٦٥/٢ ـ ٢٧٤، مغني المحتاج: ٢٠٨/٤ ـ ٢١٩، كشاف القناع: ٢٨/٣ ـ ٣٣، المحلى: ٣٣٩/٧ ـ ٣٤٠.

وثقالاً» (التوبة ـ ٤١) قيل: نزلت في النفير، روى ابن عباس عن أبي طلحة[٨٩] في قوله تعالى: **«انفرو خفافاً وثقالاً»** قال: شباناً وكهولاً، ما سمع الله عُذْر أحد، فخرج إلى الشام، فجاهد حتى مات رضي الله عنه[٩٠].

ويؤيد ذلك قوله تعالى: **«ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب ان يتخلفوا عن رسول الله، ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه»** (التوبة ـ ١٢٠) وهذه معاتبة للمؤمنين من أهل يثرب وقبائل العرب المجاورة لها، كمُزَينة وجهينة وأشجع وغفار وأسلم على التخلف عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك. والمعنى: ما كان لهؤلاء المذكورين أن يتخلفوا، فان النفير كان فيهم، بخلاف غيرهم، فانهم لم يُستنفروا، في قول بعضهم، ويحتمل أن يكون الاستنفار في كل مسلم، وخص هؤلاء بالعتاب لقربهم وجوارهم، وأنهم أحق بذلك من غيرهم[٩١].

فإذا عمّ النفير خرجت المرأة بغير إذن زوجها، وجاز للولد أن يخرج دون إذن والديه.

٦٨ ـ قال القرطبي[٩٢]: يتعين الجهاد بغلبة العدو على قطر من الأقطار، أو بحلوله بالعُقْر (محلة القوم)، فإذا كان ذلك وجب على جميع أهل تلك الدار أن ينفروا ويخرجوا إليه خفافاً وثقالاً، شباباً وشيوخاً، كل على قدر طاقته، من كان له أب بغير إذنه، ومن لا أب له، ولا يتخلف أحد يقدر على الخروج، من مقاتل أو مكثر، فإن عجز أهل تلك

---

(٨٩) ابن عباس هو: عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب القرشي الهاشمي (٣ق هـ ـ ٦٨هـ) أبو العباس، حَبْر الأمة، الصحابي الجليل، ولد بمكة، ونشأ في بدء عصر النبوة، فلازم رسول الله ﷺ، وروى عنه الأحاديث الصحيحة.

وأبو طلحة: زيد بن سهل بن الأسود البخاري الأنصاري (٣٦ق. هـ ـ ٣٤هـ) صحابي من الشجعان الرماة المعدودين في الجاهلية والإسلام، مولده ووفاته في المدينة. وقيل: يركب البحر غازياً فمات فيه.

(٩٠) تفسير القرطبي: ٨/١٥٠.

(٩١) المصدر السابق: ٨/٢٩٠.

(٩٢) المصدر السابق: ٨/١٥١ وما بعدها.

البلدة عن القيام بعدوهم، كان على من قاربهم وجاورهم أن يخرجوا على حسب ما لزم أهل تلك البلدة، حتى يعلموا أن فيهم طاقة على القيام بهم ومدافعتهم. وكذلك كل من علم بضعفهم عن عدوهم، وعلم أنـه لا يدركهم، ويمكن غياثهم، لزمه أيضاً الخروج اليهم، فالمسلمون كلهم يد على من سواهم، حتى إذا قام بدفع العدو أهل الناحية التي نزل العدو عليها، واحتل بها، سقط الفرض عن الآخرين. ولو قارب العدو دار الإسلام، ولم يدخلوها لزمهم أيضاً الخروج إليه، حتى يظهر دين الله وتُحمى البَيْضة (الساحة) وتُحفظ الحَوْزة ويُخزى العدو. ولا خلاف في هذا.

٦٩ ـ وموجز القول: يتعين الجهاد في ثلاثة مواضع[٩٣].

الأول ـ إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان، حرم على من حضر الانصراف، وتعين عليه المقام، لقوله تعالى: «**يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا، واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون**» (الأنفال ـ ٤٥).

الثاني: إذا نزل الكفار ببلد، تعين على أهله قتالهم ودفعهم.

الثالث: إذا استنفر الإمام قوماً، لزمهم النفير معه، لقوله تعالى: «**يا أيها الذين آمنوا، مالكم إذا قيل لكم: انفروا، اثّاقلتم الى الأرض، أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة، فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل**» (التوبة ـ ٣٨). وللحديث المتفق عليه: «**إذا استُنْفرتم فانفروا**».

ثانياً ـ شروط الجهاد:

٧٠ ـ يشـترط لوجوب الجهاد سبعة شروط[٩٤]: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، والذكورة، والسلامة من الضرر، ووجود النفقة.

---

(٩٣) المغني: ٣٤٦/٨، تفسير القرطبي: ١٥١/٨ ـ ١٥٢.

(٩٤) المغني: ٣٤٧/٨، بجيرمي الخطيب: ٢١٢/٤، الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي: ٤١٨/٦.

فأما الإسلام والبلوغ والعقل: فهي شروط لوجوب سائر فروع التكاليف الإسلامية. وأما الحرية: فلأن النبي ﷺ كان يبايع الحر على الإسلام والجهاد، ويبايع العبد على الإسلام دون الجهاد.

وأما الذكورة فلحديث عائشة عند البخاري وغيره: قلت: يا رسول الله، نرى الجهاد أفضل الأعمال، أفلا نجاهد؟ فقال: لكن أفضل الجهاد: حج مبرور».

وأما السلامة من الضرر، أي العمى والعرج والمرض، فلقوله تعالى: **«ليس على الأعمى حرج، ولا على الأعرج حرج، ولا على المريض حرج»** (النور - ٦١).

وأما وجود النفقة: فلقوله تعالى: **«ليس على الضعفاء ولا على المرضى، ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله»** (التوبة - ٩١) ولأن الجهاد لا يمكن الا بآلة، فيعتبر القدرة عليها، وهذا كان في الماضي، وأما في عصرنا فالدولة تمد المجاهد بالسلاح والنفقة، فلم يصبح هذا الشرط مطلوباً.

ثالثاً - المكلفون بالجهاد:

٧١ - يفترض الجهاد على القادر عليه، فمن لا قدرة له، لا جهاد عليه، فلا يطالب بالجهاد: الأعمى، والأعرج، والمريض مرضاً مُزْمناً أو غير مُزْمِن، والـمُقْعَد (الذي أقعده الداء عن الحركة)، والشيخ الهرم، والضعيف، والأقطع (المقطوع اليد أو الرجل)، والذي لا يجد ما ينفق (في الماضي لا الآن)، والصبي، والمرأة، والعبد، لأن الأخيرين مشغولان بخدمة الزوج والسيد، ولأن الصبي غير مكلف، وليس أهلاً للقتال، بدليل ما ورد في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنه قال: «عُرِضت على رسول الله ﷺ يوم أُحُد، وأنا ابن أربع عشرة سنة، فلم يجزني في المقاتلة».

٧٢ - وأما كون الباقين لا قتال عليهم فلعجزهم، وقد نزل فيهم قوله تعالى: **«ليس على الأعمى حرج، ولا على الأعرج حرج، ولا على المريض حرج..»** (النور - ٦١) نزلت في أصحاب الأعذار حين هموا بالخروج مع النبي ﷺ حين نزلت آية التخلف

عن الجهـاد، وتؤيدها آية: **«ليس على الضعفاء ولا على المرضى، ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله»** (التوبة ـ ٩١).

ولا تقاتل المرأة إلا بإذن زوجها إلا أن يهجم العدو على بلاد المسلمين، لصيرورة القتال حينئذ فرض عين.

رابعاً ـ إعلان الحرب:

٧٣ ـ إذا ساءت العلاقات بين المسلمين وغيرهم من الكفار، وظهرت دواعي القتـال، وقـرر الحـاكم المسلم خوض المعـركـة مع العـدو؛ لأن اعـلان الحرب من اختصـاصـاته، فيجب حينئذ إنذار العدو بإعلان الجهاد، أو إبلاغ مضمون الإنذار الإسلامي بالتخيير بين أمور ثلاث: الإسلام، أو قبول المعاهدة، أو الحرب.

٧٤ ـ وقـد اتجـه الفقهاء في حكم إبلاغ الدعوة الإسلامية أو مضمون الإنذار اتجاهات ثلاث[٩٥]:

الأول: للمالكية والهادوية والزيدية: يجب قبل القتال تقديم الدعوة الإسلامية مطلقـاً، سواء بلغت العدو أم لا لقوله تعالى: **«ستُدعون الى قوم أولي بأس شديد، تقاتلونهم أو يسلمون»** (الفتح ـ ١٦).

الثاني: رأي قوم[٩٦]: لا يجب ذلك مطلقاً، اكتفاء بانتشار دعوة الإسلام في العالم وذيوع خبرها بين الناس.

الثـالث ـ رأي جمهـور العلماء من الحنفية والشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية

---

(٩٥) المدونة للإمام مالك: ٣/٢-٣، المقدمات الممهدات: ١/٢٦٦، الخرشي: ٣/١٣٠، ط ثانية، شرح السير الكبير: ١/٥٧ وما بعدها، المبسوط للسرخسي: ١٠/٦، ٣٠، الفتاوى الهندية: ٢/١٩٢، الأم للشافعي: ٤/١٥٧، مغني المحتاج: ٤/٢٢١، المغني: ٨/٣٦١، كشاف القناع: ٣/٣٦، الشرح الرضوي: ص٣٠٥، المختصر النافع في فقه الامامية: ص١٣٥، الروضة البهية: ١/٢١٨، شرح النيل: ١/٤١٧، المحلى: ٧/٢٩٨، أحكام أهل الذمة: ١/٥.

(٩٦) الروضة الندية: ٢/٣٣٨.

والإبـاضية: تجب الـدعـوة لمن لم يبلغهم الإسـلام، فإن انتشر الإسلام، وظهر كل الـظهـور، وعرف الناس لماذا يدعون، وعلى ماذا يقاتلون، فالدعوة مستحبة، تأكيداً للإعلام والإنذار وليست بواجبة، أي أن دعوة المسلمين إلى الإسلام الموجهة إلى الكفار قبل قتالهم أمر واجب إن كانت الدعوة لم تبلغهم، ومستحب إن بلغتهم. هذا إذا كان المسلمـون هم القـاصـدين للكفـار، فأمـا إذا قصدهم الكفار في ديارهم، فلهم أن يقاتلوهم، من غير دعوة، لأنهم يدفعونهم عن أنفسهم وحريمهم[٩٧].

قال ابن المنـذر عن هذا الـرأي: وهـو قول جمهور أهل العلم، وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة على معناه، وبه يجمع بين ما ظاهره الاختلاف من الأحاديث.

الأدلة أو الأحاديث الواردة في هذا الموضوع:

٧٥-١- «ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قط إلا دعاهم»[٩٨].

٢- «كان رسول الله ﷺ إذا أمَّر أميراً على جيش أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً» ثم قال: «وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصـال أو خلال، فأيتهن ما أجـابوك، فاقبل منهم وكفَّ عنهم، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن أجابوك، فاقبل منهم وكفَّ عنهم، وإن أبوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم..»[٩٩].

٧٦-٣- قال علي بن أبي طالب رضـي الله عنه يوم خيبر: «يا رسول الله، نقاتلهم حتى يكونوا مِثْلَنا (أي مسلمين)؟ فقال: على رِسْلك، حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم

---

(٩٧) أحكام أهل الذمة لابن القيم الجوزية: ١/٥.

(٩٨) رواه أحمد والبيهقي وأبو يعلى والطبراني والحاكم عن ابن عباس رضـي الله عنهما، ورجاله رجال الصحيح.

(٩٩) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) الا البخاري عن سليمان بن بريدة عن أبيه، وهو حديث صحيح.

الى الإسلام، فوالله لأن يهتدي بك رجل واحد، خير لك من حُمْر النعم»[100].

٧٧ـ ٤ـ أوصى الرسول ﷺ معاذ بن جبل وصحبه حينما أرسلهم لفتح اليمن، فقال: «لا تقاتلوهم حتى تدعوهم، فإن أبوا فلا تقاتلوهم حتى يبدؤوكم، فإن بدؤوكم فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً، ثم أروهم ذلك، وقولوا لهم: هل إلى خير من هذا السبيل؟ فلأن يهدي الله على يديك رجلاً واحداً، خير مما طلعت عليه الشمس وغربت» يؤيده حديث فَرْوة بن مُسَيك قال: قلت: يا رسول الله، أقاتل بمُقْبِل قومي ومُدْبرهم؟ قال بنعم، فلما ولّيت دعاني، فقال: لا تقاتلهم حتى تدعوهم إلى الإسلام[101].

٧٨ـ ٥ـ عن ابن عوف أن الرسول ﷺ أغار على بني المصطلق وهم غارّون (أي غافلون) وأنعامهم تسقى على الماء، فقتل مقاتلتهم، وسبى ذراريهم»[102] أي النساء والأطفال.

٧٩ـ ٦ـ عهد الرسول ﷺ الى أسامة بن زيد، فقال: «أغر على أُبنى صباحا وحرِّق»[103] والغارة لا تكون مع دعوة.

٨٠ـ فالأحاديث الأربعة الأولى تجعل الدعوة الى الإسلام شرطاً في جواز القتال، والحديثان الباقيان يجيزان الإغارة على العدو بدون دعوة؛ لأنه سبق له بلوغ الدعوة.

وقد سلك العلماء في دفع هذا التعارض مسلكين:

الأول ـ القول بنسخ بعض الأحاديث لبعض أو تخصيص الفعل بزمن النبوة، وهذا منهج أصحاب الرأي الأول والثاني.

الثاني ـ التوفيق والجمع بين الأحاديث، وهذا منهج الجمهور الذين يقولون بأنه

---

(١٠٠) متفق عليه بين احمد والشيخين من حديث سهل بن سعد، وهو صحيح.

(١٠١) رواه احمد، وهو صحيح لديه، وسكت عنه الحافظ ابن حجر في التلخيص: ٤/ ١٠٠.

(١٠٢) حديث صحيح متفق عليه بين أحمد والبخاري ومسلم (الشيخين) عن عبدالرحمن بن عوف.

(١٠٣) رواه أبو داود وابن ماجه، وهو صحيح، وأبنى: موضع بفلسطين بين عسقلان والرملة.

لا يصارِ الى القول بالنسخ إلا إذا تعذر الجمع بين الأدلة، وأما ادعاء التخصيص فلا دليل عليه، فمن لم تبلغه الدعوة وجب دعاؤه إلى الإسلام، فإذا بلغته استحب ذلك.

٨١ـ ومع كل هذا فقد حكى الإمام المهدي[١٠٤] وابن رشد المالكي[١٠٥]، والكمال ابن الهمام[١٠٦] حصول الإجماع على أن شرط الحرب بلوغ الدعوة، وإلا لم يجز القتال[١٠٧] بمعنى أنه لا يجوز حرابتهم حتى يكونوا قد بلغتهم الدعوة، وذلك شيء مجمع عليه من المسلمين، لقوله عز وجل «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً» (الاسراء ـ ١٥). وحصر ابن رشد الخلاف في أنه هل يجب تكرار الدعوة عند تكرار الحرب ـ وهذا هو محل بحثنا هنا ـ فإنهم اختلفوا في ذلك، فمنهم من أوجبها، ومنهم من استحبّها، ومنهم من لم يوجبها ولا استحبّها.

والسبب في اختلافهم تعارض القول النبوي مع الفعل، فالقول في الأحاديث السابقة توجب ابلاغ الدعوة، وفعله ﷺ في خيبر وأُبنى وبني المصطلق يعارض ذلك القول، وإذا تعارض القول والفعل، فالمختار عند أغلب الأصوليين أنه يقدم القول، لكونه مستقلاً بالدلالة، موضوعاً لها، بخلاف الفعل، فإنه لم يوضع للدلالة، وإن دلّ فإنما يدلّ بواسطة القول[١٠٨].

---

(١٠٤) هو صلاح بن علي بن محمد الحسني، من أئمة الزيدية باليمن، وأحد علمائهم، دعا إلى نفسه بصنعاء، بعد وفاة المنصور: علي بن محمد سنة ٨٤٠هـ، وبويع ولقب بالمهدي، له تآليف، وأتباعه الهادوية، توفي سنة ٨٤٩هـ.

(١٠٥) هو الفيلسوف الفقيه ابن رشد الحفيد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، أبو الوليد، صاحب كتاب بداية المجتهد، المتوفى سنة ٥٩١هـ.

(١٠٦) هو الشيخ الإمام كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي ثم السكندري، المعروف بابن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٨٦١هـ، صاحب كتاب فتح القدير شرح الهداية للمرغيناني.

(١٠٧) بداية المجتهد: ١/٣٧٣، نيل الأوطار: ٧/٢٣١، فتح القدير: ٤/٢٨٥.

(١٠٨) نهاية السول شرح منهاج الأصول للإسنوي: ٢/٢٥١ وما بعدها؛ ط صبيح، ارشاد الفحول للشوكاني: ص٢٤٧.

ومن الجائز أن يكون فعل المباغتة مما تقتضيه ظروف القتال، والمسارعة الى خوض المعركة قبل فوات الأوان، إذا كان العدو يتابع تحصيناته ويحكم خططه الحربية، بعد أن بلغته الدعوة الإسلامية، وظهرت بوادر الحرب، ووضحت الدلائل على استعداد العدو لشن معركة بنتيجة التحريات.

٨٢ ـ وبغض النظر عن الخلاف الفقهي، فإن تبليغ الدعوة الإسلامية قبل اندلاع الحرب كان هو الظاهرة العامة، فلم يقاتل الرسول ﷺ في مختلف غزواته، إلا بعد إنذار، وسار خلفاؤه من بعده على هذا النهج، بالرغم من استفاضة شأن الإسلام شرقاً وغرباً، فلم تنشب معركة بين المسلمين وغيرهم إلا بعد تبليغ دعوتهم إما على لسان رسول، أو بكتاب يوجه الى قادة جيوش الأعداء.

٨٣ ـ والأمثلة على ذلك كثيرة، منها ما قاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه[١٠٩] لعكرمة[١١٠] حين وجهه إلى عُمان: «يا عكرمة سر على بركة الله، ولا تنزل على مستأمن، ولا تؤمنن على حق مسلم، وأهدر الكفر بعضه ببعض، وقدم النُذر بين يديك..»[١١١].

لذا قال الطبري[١١٢]: «أجمعت الحجة أن رسول الله ﷺ لم يقاتل أعداءه من أهل الشرك إلا بعد إظهاره الدعوة وإقامة الحجة، وأنه ﷺ كان يأمر أمراء السرايا بدعوة من لم تبلغه الدعوة»[١١٣].

---

(١٠٩) هو عبدالله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب التيمي القرشي، أبو بكر، أول الخلفاء الراشدين، وأول من آمن برسول الله ﷺ من الرجال، وأحد أعاظم العرب (٥١ق. هـ ـ ١٣هـ).

(١١٠) هو عكرمة بن أبي جهل ـ عمرو بن هشام المخزومي القرشي، من صناديد قريش في الجاهلية والإسلام، توفي سنة ١٣هـ.

(١١١) الكامل لابن الأثير: ٢٢/٥، عيون الأخبار لابن قتيبة: ١٠٩/١، الأموال لابي عبيد: ص٢٥، ٣٤.

(١١٢) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ): المؤرخ المفسر الإمام، استوطن بغداد وتوفي فيها.

(١١٣) اختلاف الفقهاء للطبري ـ تحقيق شخت: ص٢.

فبالرغم من أن قريشاً أول من عرف الدعوة الإسلامية، فقد بعث الرسول عليه الصلاة والسلام يوم فتح مكة إلى قريش أبا سفيان[114]، وبُدَيل بن ورقاء[115]، وحكيم بن حزام[116]، يدعونهم إلى الإسلام[117].

٨٤ـ وذكر الحنفية والمالكية أنه لا بد قبل الشروع في القتال بعد توجيه الإنذار من مضي ثلاثة أيام، تكرر فيها الدعوة، ولا يجوز بدء الحرب إلا في اليوم الرابع، ما لم يعاجلونا بالقتال، أو يكون الجيش قليلاً، ويقاس عليه أن تقتضي المصلحة الحربية المبادرة بالهجوم، وإلا قوتلوا حينئذ[118].

وقرر الشافعية أن للإمام الخيار بحسب المصلحة، من تكرار الإنذار وعدمه[119].

٨٥ـ ويؤيد الرأي الأول ما كتب عمر بن الخطاب[120] إلى سعد بن أبي وقاص[121]: «إني قد كنت كتبت اليك ان تدعو الناس إلى الإسلام ثلاثة أيام، فمن استجاب لك قبل القتال، فهو رجل من المسلمين، له ما للمسلمين، ولهم سهم في

---

(١١٤) هو صخر بن حرب بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف (٥٧ق. هـ ـ ٣١هـ) صحابي من سادات قريش.

(١١٥) هو بديل بن ورقاء بن عمر الخزاعي، صحابي، أسلم قبل فتح مكة، وقيل: يوم الفتح، وكان عمره (٩٧) عاماً، وقال له الرسول ﷺ: زادك الله جمالا وسوادا.

(١١٦) هو حكيم بن حزام بن خويلد صحابي، قرشي، وهو ابن أخي خديجة ام المؤمنين، أسلم يوم فتح مكة، وفي الحديث: «. . ومن دخل دار حكيم بن حزام فهو آمن» توفي عام ٥٤هـ.

(١١٧) تاريخ الطبري: ٣/١١٧.

(١١٨) منح الجليل: ١٠/٧١٣، المواق: ٣٠/٣٥٠، الدردير مع الدسوقي: ٢/١٧٦، الخراج لأبي يوسف: ص١٩١، الأموال لأبي عبيد: ص١٣٦.

(١١٩) المهذب: ٢/٢٣١، تكملة المجموع: ١٨/٦٧ـ٦٩، الأحكام السلطانية للماوردي: ص٣٥.

(١٢٠) هو عمر بن نفيل القرشي العدوي، أبو حفص (٤٠ق. هـ ـ ٢٣)، ثاني الخلفاء الراشدين، وأول من لقب بأمير المؤمنين، الصحابي الجليل.

(١٢١) هو سعد بن أبي وقاص مالك بن أهيب بن عبد مناف القرشي الزهري، أبو اسحاق (٢٣ ق. هـ ـ ٥٥هـ) الصحابي الأمير، فاتح العراق ومدائن كسرى.

الإسلام»[١٢٢] ودعا سلمان[١٢٣] أهل فارس إلى الإسلام أو الجزية أو القتال، فقالوا: أما الاسلام فلا نسلم، وأما الجزية فلا نعطيها، وأما القتال فإنا نقاتلكم، فدعاهم كذلك ثلاثاً فأبوا عليه، فقال للناس: «انهدوا إليهم» أي انهضوا وزناً ومعنى[١٢٤].

٨٦ ـ وفصل الماوردي[١٢٥] رأي الشافعية، فقال: المشركون في دار الحرب صنفان: صنف منهم بلغتهم دعوة الاسلام، فامتنعوا منها وتألبوا عليها، فأمير الجيش مخير في قتالهم بين أمرين يفعل منهما ما علم أنه الأصلح للمسلمين، وأنكأ للمشركين من بياتهم ليلا ونهارا بالقتال والتحريق، وأن ينذرهم بالحرب ويصافهم بالقتال.

والصنف الثاني ـ لم تبلغهم دعوة الإسلام.. فيحرم علينا الإقدام على قتالهم غِرَّة وبياتا بالقتل والتحريق، وأن تبدأهم بالقتل قبل إظهار دعوة الإسلام لهم، وإعلامهم من معجزات النبوة وإظهار الحجة بما يقودهم إلى الإجابة.. فإن بدأ بقتالهم قبل دعائهم الى الإسلام وإنذارهم بالحجة، وقتلهم غرَّة وبياتاً، ضمن ديات نفوسهم، وكانت على الأصح من مذهب الشافعي كديات المسلمين[١٢٦].

وإعلان الحرب أمر مقرر في القانون الدولي الحديث، توقياً من الغدر والأخذ على غرة، وإعلاماً للرعايا من كلا الفريقين المتحاربين.

خامساً ـ قواعد القتال:

٨٧ ـ الحرب ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها في قواعد الإسلام، فيلزم، تخفيف

---

(١٢٢) رواه أبو عبيد (منتخب كنز العمال من مسند أحمد: ٣١٩/٢، الخراج لابن آدم: ص٤٨).

(١٢٣) هو سلمان الفارسي، صحابي، من مقدميهم، كان يسمي نفسه سلمان الإسلام، أصله من مجوس أصبهان، عاش عمراً طويلاً، وتوفي سنة ٥٦هـ.

(١٢٤) الخراج لأبي يوسف: ص١٩١.

(١٢٥) هو أقضى القضاة أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ.

(١٢٦) الأحكام السلطانية: ص٣٥.

الويلات بقدر الإمكان. ويحافظ على الكرامة الإنسانية وتلتزم قواعد الرحمة والفضيلة، والأخلاق العالية والعدالة المطلقة، والمعاملة بالمثل بشرط عدم الإخلال بقواعد الأخلاق والكرامة الإنسانية. فلا هدم ولا تخريب ولا قطع أشجار ولا تدمير للمباني ولا اعتداء على المدنيين ولا تمثيل بالقتلى ولا تشويه للجثث، وإنما تكرم وتدفن كالمسلمين، ولا قسوة أو وحشية أو همجية، إلا بما تسمح قواعد الحرب والأعراف القائمة، ويلتزم المسلمون هذه القواعد بنحو إلزامي وبدافع من إيمانهم وشرعهم وسلطان دينهم على تحركاتهم وأنشطتهم، أما أحكام القانون الدولي فليس لها ضمانات أو قوة داخلية تكفل إمضاءها وتنفيذها على النحو الإنساني الكريم.

٨٨ ـ ويجمع هذه المبادىء حديث نبوي ثابت وهو: «كان رسول الله ﷺ إذا أمَّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال:

اغـزو باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلُّوا[١٢٧]، ولا تغدِروا، ولا تمثِّلوا[١٢٨] ولا تقتلوا وليداً[١٢٩].

وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم الى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهن ما أجابوك، فاقبل منهم، وكفَّ عنهم، ادعهم الى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم الى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك، فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين. فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونوا كأعراب المسلمين يجري عليهم الذي يجري على المسلمين، ولا

---

(١٢٧) أي لا تخونوا إذا غنمتم شيئاً.

(١٢٨) لا تغدروا: الغدر ضد الوفاء. ولا تمثلوا: المثلة: العقوبة والتنكيل بتشويه الجثة وتقطيع الأعضاء وفقء العين وجَدْع الأنف وقطع الأذن وبَقْر البطن ونحو ذلك من شق الأجواف ورضخ الرؤوس.

(١٢٩) الوليد: الصبي والصبية.

يكـون لهم في الفيء والغنيمة(١٣٠) شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين. فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن أجابوك فاقبل منهم، وكفَّ عنهم. وإن أبوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم.

وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذِمَّة(١٣١) الله وذِمَّة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك، وذمة أصحابك، فإنكم إن تخفروا(١٣٢) ذمتكم وذمة أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله.

وإذا حاصرت أهل حصن، وأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا»(١٣٣).

٨٩ ـ ويؤكد هذا الحديث وصية أبي بكر الصديق لقائد جيش الشام يزيد بن أبي سفيان(١٣٤): «... وإني موصيك بعشر: لا تقاتلن امرأة، ولا صبيا، ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تخرِّبن عامراً، ولا تعقرِن شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً، ولا تفرِّقنه، ولا تغلُلْ، ولا تجبُنْ»(١٣٥).

والأوزاعي فقيه الشام أول من انفرد بالرأي وأعلن القول باطلاق هذه الوصايا، فقال: لا يحل للمسلمين أن يفعلوا شيئاً مما يرجع الى التخريب في دار الحرب، لأن ذلك

---

(١٣٠) الفيء: مال الحربيين المأخوذ صلحاً, والغنيمة: مال الأعداء المأخوذ قهراً وعنوة.

(١٣١) الذمة: الضمان والعهد والأمان.

(١٣٢) يقال: أخفرت الرجل: إذا نقضت عهده، وخفرته، بمعنى أمنته وحميته.

(١٣٣) رواه احمد ومسلم وابن ماجة والترمذي وصححه عن سليمان بن بريدة عن أبيه (نيل الاوطار: ٧/ ٢٣٠).

(١٣٤) هو يزيد بن صخر (أبي سفيان) بن حرب، الأموي، ابو خالد، أمير، صحابي، من رجالات بني أمية شجاعة وحزماً، أسلم يوم فتح مكة، واستعمله النبي ﷺ على صدقات بني فراس، توفي سنة ١٨هـ.

(١٣٥) تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك: ٢/ ٦. أخرجه مالك عن يحى بن سعيد.

فساد، والله لا يحب الفساد[١٣٦].

٩٠ ـ أما الفقهاء الآخرون فقالوا: لا بأس بإحراق حصون العدو بالنار وإغراقها بالماء، وتخريبها وهدمها عليهم، وقطع أشجارهم، وإفساد زروعهم، ونصب المجانيق[١٣٧] ونحوها من مدافع اليوم على حصونهم وهدمها، بمقدار ما تمليه الضرورات الحربية ومصلحة القتال، لقوله تعالى: «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين» (الحشر ـ ٢) ولأنه عليه الصلاة والسلام أحرق البُويرَة (وهي موضع بقرب المدينة)، ولأن في ارسال الماء ونحوه كسر شوكتهم، وتفريق جمعهم، لكن لا تسمم مياههم، ولا يستعمل في حقهم سلاح يبيدهم، سواء أكانوا مقاتلين أم غير مقاتلين.

٩١ ـ ولا بأس برميهم بالنبال ونحوها من وسائل القتال الحديثة، البرية والبحرية والجوية، وإن كان فيهم مسلمون من الأساري والتجار، لأن رميهم ضرورة، ويقصد الكفار بالضرب لا المسلمين؛ لأنه لا ضرورة في القصد إلى قتل المسلمين بغير حق.

٩٢ ـ وكذا يجوز ضرب الكفار إن تترسوا بأطفال المسلمين وأسراهم، للضرورة وسداً لذريعة الفساد التي قد تترتب على ترك قتلهم، لكن يقصد الكفار بالضرب كما ذكر سابقاً. وإن أُصيب مسلم فلا دية ولا كفارة.

٩٣ ـ ولا ينبغي للمسلمين أن يستعينوا بالكفار على قتال الأعداء، لقوله ﷺ لرجل تبعه يوم بدر: «ارجع فلن أستعين بمشرك»[١٣٨] ولأنه لا يؤمن غدرهم، إذ العداوة

---

(١٣٦) شرح السير الكبير: ٤٣/١، وهذا أيضاً رأي الليث بن سعد وأبي ثور والحنابلة (موطأ مالك بشرح الزرقاني: ١٢/٣، جامع الترمذي بشرح ابن العربي: ٤٠/٧، المغني ٥٠٦/١٠ وما بعدها).
والاوزاعي (٨٨ـ١٥٧هـ): عبدالرحمن بن عمرو بن يُحْمد الأوزاعي، من قبيلة الاوزاع، أبو عمر، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، سكن بيروت وتوفي بها.

(١٣٧) المجانيق: جمع منجنيق، وهي الآلة التي يرمي بها الحجارة.

(١٣٨) رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها، وهو حديث صحيح.

الدينية تحملهم على الغدر إلا عند الاضطرار(١٣٩).

٩٤ ـ وقد أجاز أئمة المذاهب الأربعة (أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد) الاستعانة بالكافر على الكفار إذا كان حسن الرأي بالمسلمين، وعند الحاجة أيضاً في رأي الشافعي، بدليل أن النبي ﷺ استعان بصفوان بن أمية(١٤٠) يوم حنين، وتعاونت خزاعة مع النبي ﷺ عام فتح مكة، وخرج قَزمان الظفري ـ وهو من المنافقين ـ مع الصحابة يوم أحد، وهو مشرك(١٤١).

٩٥ ـ ويجب تجنب المثلة والتعذيب والتنكيل واتلاف ما لا حاجة إلى إتلافه، حتى إن مبدأ المعاملة بالمثل الجائز عرفاً قديماً وحديثاً لا يستعمله المسلمون بما ينزل عن حد المروءة والكرامة الإنسانية والشرف، فلو أن اعداء المسلمين مثلوا بقتلانا فالأفضل عدم مجاراتهم في هذا التمثيل، بل لا يجوز التمثيل. وذلك بدليل ما ثبت في السيرة أنه لما مثل المشركون في غزوة أحد بحمزة بن عبدالمطلب(١٤٢) وغيره من الشهداء، قال الرسول ﷺ: «لئن أظفرني الله بهم لأمثلن بضعفي ما مثلوا بنا «وفي رواية» لئن أظهرني الله عليهم لأمثلن بثلاثين رجلاً منهم» فلما رأى المسلمون حُزْن رسول الله ﷺ وغيظه على

---

(١٣٩) راجع البدائع: ٧/ ١٠٠ وما بعدها، فتح القدير: ٤/ ٢٨٦ وما بعدها، الكتاب مع اللباب: ٤/ ١١٧ وما بعدها، الدردير: ٢/ ١٧٧، الشرح الصغير: ٢/ ٢٧٧ ـ ٢٨٢، بداية المجتهد: ١/ ٣٠٧، القوانين الفقهية لابن جزي: ص١٤٥ وما بعدها، مغني المحتاج: ٤/ ٢٢١ ـ ٢٢٤، كشاف القناع، ٣/ ٤٢ـ٤٥، المغني: ٨/ ٤١٤، ٤٤٨ـ٤٥٤، المحلى: ٧/ ٣٤٢ وما بعدها، ٣٤٩، المختصر النافع في فقه الإمامية: ص١٣٦، الأحكام السلطانية للماوردي: ص٤٩، المهذب: ٢/ ٢٥١ـ٢٥٧.

(١٤٠) هو صفوان بن أمية بن خلف بن وهب الجمحي القرشي المكي، أبو وهب، صحابي فصيح جواد، مات بمكة سنة ٤١هـ.

(١٤١) القسطلاني في شرح البخاري: ٥/ ١٧٠.

(١٤٢) هو حمزة بن عبدالمطلب بن هاشم، أبو عمارة (٥٤ق.هـ ـ ٣هـ) من قريش، عم النبي ﷺ، وأحد صناديد قريش وسادتهم في الجاهلية وفي الإسلام، ولد ونشأ في مكة، وكان أعز قريش وأشدها شكيمة، وهو سيد الشهداء.

من فعل بعمه ما فعل، قالوا: «والله لئن اظفرنا الله بهم يوماً من الدهر، لنمثلن بهم مثلة لم يمثلها أحد من العرب»[١٤٣].

فأنزل الله عز وجل في النهي عن المثلة[١٤٤]: **«وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين. . » الى آخر السورة (النحل - ١٢٦ - ١٢٨)** فقال الرسول ﷺ: بل نصبر.

٩٦ - وروى البيهقي عن سمرة بن جندب، قال: «كان رسول الله ﷺ يحثنا على الصدقة، وينهانا عن الـمُثْلة» وفي لفظ: «ما قام رسول الله ﷺ في مقام قط ففارقه، حتى يأمرنا بالصدقة، وينهانا على الـمُثْلة»[١٤٥] وقد وردت أحاديث كثيرة مثل حديث بريدة السابق (ف ٨٨) في النهي عن الـمُثلة[١٤٦]. لذا قال الشيعة الإمامية: ويحرم التمثيل بأهل الحرب والغدر والغلول منهم[١٤٧].

٩٧ - يتبين مما ذكر أن الإسلام قرر في بدء القتال من الأحكام ما يقضي به توقي الغدر، والأخذ غرة والمباغتة. وفي أثناء القتال قرر من الأحكام ما يستوجبه من تخفيف ويلات الحرب من تجنب المثلة والتنكيل والإيلام الشديد وإتلاف ما لا تدعو الحاجة الحربية الى اتلافه؛ لأن الإسلام ما قصد من تشريع القتال إزهاق الأرواح، وتعذيب عباد

---

(١٤٣) رواه محمد بن اسحاق عن بعض اصحابه عن عطاء بن يسار (سيرة ابن هشام: ٣/٩٥ وما بعدها، تفسير ابن كثير: ٢/٥٩٢).

(١٤٤) رواه ابن عباس، وهذا وما قبله مرسل، وفيه رجل مبهم لم يسم، ولكنه روي من وجه آخر متصل، وروى الحافظ ابو بكر البزاز: «. . . أما والله على ذلك، لأمثلن بسبعين كمثلتك» فنزل جبريل عليه السلام على محمد ﷺ بهذه السورة، وقرأ: «وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به» الى آخر الآية، فكفّر رسول الله ﷺ عن يمينه، وأمسك عن ذلك (تفسير ابن كثير، المكان السابق).

(١٤٥) فتح الباري: ٧/٣٦٩، سنن البيهقي: ٩/٦٩، سيرة ابن هشام ٣/٩٦.

(١٤٦) انظر آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي: ص٤٧٩ - ٤٨٣، ط ثالثة.

(١٤٧) المختصر النافع في فقه الإمامية: ص ١٣٦.

الله، وتدمير المدنيات، وتقويض صرح الحضارات، وانما أراد نشر دعوة الإسلام من أجل خير البشرية قاطبة، ودفع العدوان، وحماية المسلمين ودعوتهم من الاعتداء، فهو وسيلة لا يلجأ اليها إلا للضرورة، ولا يتجاوز فيها أدنى حدودها، لأن الضرورة تقدر بقدرها.

سادساً ـ من يقتل ومن لا يقتل من الأعداء:

٩٨ ـ يرى الشيعة الإمامية والظاهرية وابن المنذر(١٤٨) والشافعي في أظهر قوليه(١٤٩): يجوز قتل ما عدا النساء والصبيان، للنهي الوارد في الصحيحين عن قتل النساء والصبيان، وألحق الشافعية والإمامية المجنون بالصبي، والخنثى المشكل بالمرأة.

٩٩ ـ ويرى الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة والشيعة الزيدية، والشافعي في أحد قوليه(١٥٠): يجوز قتل المقاتلة الذين يشتركون في الحرب برأي أو تدبير أو إمداد أو قتال، ولا يجوز قتل غير المقاتلة من امرأة أو صبي أو مجنون أو شيخ هرم، أو مريض مقعد (زَمِن) أو أشل، أو أعمى، أو مقطوع اليد والرجل من خلاف، أو مقطوع اليد اليمنى، أو معتوه، أو راهب في صومعته، أو قوم في دار أو كنيسة ترهبوا، والعجزة عن القتال، والفلاحين في حرثهم إلا إذا قاتلوا بقول أو فعل أو رأي أو إمداد بمال.

---

(١٤٨) هو أبو بكر محمد بن ابراهيم بن المنذر النيسابوري، كان فقيهاً عالماً مطلعاً، صنف في اختلاف الفقهاء كتباً لم يصنف مثلها، توفي بمكة سنة ٣٠٩هـ.

(١٤٩) الشرح الرضوي: ص٣٠٧، الأم للشافعي: ٤/١٥٧، ١٩٧ وما بعدها، نهاية المحتاج: ٧/٢٠٥، مغني المحتاج: ٤/٢٢٣، المحلى: ٧/٢٩٦.

(١٥٠) المبسوط: ١٠/٥، ٢٩، الخراج لأبي يوسف: ص١٩٥، البدائع: ٧/١٠١، فتح القدير: ٤/٢٩٠ وما بعدها، المدونة لمالك: ٣/٦-٧، بداية المجتهد: ١/٣٧١، الدسوقي مع الدردير: ٢/١٧٠، ١٧٧، المغني: ٨/٤٧٧، كشاف القناع: ٣/٤٤ وما بعدها، السياسة الشرعية لابن تيمية: ص١٢٣، الأم: ٤/١٥٧، الروض النضير: ٤/٢٩٨، البحر الزخار: ٥/٣٩٧.

١٠٠ - وذلك بدليل أن ربيعة بن رفيع السُّلَمي[١٥١] أدرك دريد بن الصِّمة[١٥٢] يوم حنين، فقتله وهو شيخ كبير جاوز المائة، لا ينتفع إلا برأيه، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ ولم ينكر عليه[١٥٣].

١٠١ - ويجوز قتل المرأة إذا كانت ملكة الأعداء؛ لأن في قتلها تفريقا لجمعهم، وكذلك إذا كان ملكهم صبيا صغيراً وأحضروه معهم في المعركة، لا بأس بقتله إذا كان في قتله تفريق جمعهم.

١٠٢ - وأما أدلة عدم جواز قتل غير المقاتلة أو المدنيين إذا لم يقاتلوا فكثيرة، منها قوله ﷺ: «ولا تقتلوا وليداً ولا امرأة ولا شيخاً»[١٥٤]، وقد ثبت أن رسول الله ﷺ «نهى عن قتل النساء والصبيان»[١٥٥] وقال لأحد صحابته: الحق خالداً، فقل له: «لا تقتلوا ذُرِّية ولا عسيفا»[١٥٦] وعن ابن عباس[١٥٧] أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيوشه قال: «لا تقتلوا أصحاب الصوامع»[١٥٨]. وعن أنس[١٥٩] أن رسول الله ﷺ قال: «انطلقوا باسم

---

(١٥١) هو ربيعة بن رفيع بن ثعلبة السلمي: يقال له ابن الدُّغُنة وهي أمه، فغلبت على اسمه، شهد حنينا، وهو قاتل دريد بن الصمة، انظر القصة في الاستيعاب لابن عبدالبر: ٤٩١/٤.

(١٥٢) هو دريد بن الصمة الجشمي البكري، من هوازن، شجاع من الأبطال، الشعراء، المعمَّرين في الجاهلية، كان سيد بني جشم، قتل سنة ٨هـ.

(١٥٣) روى ذلك في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري (نيل الأوطار: ٢٤٨/٧).

(١٥٤) رواه الطبراني في الكبير والأوسط عن ابن عباس (مجمع الزوائد: ٣١٦/٥).

(١٥٥) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا النسائي عن ابن عمر، ورواه الموطأ أيضاً (نصب الراية: ٣٨٦/٣).

(١٥٦) رواه أحمد وأصحاب السنن إلا الترمذي، وابن حيان والحاكم والبيهقي عن رباح بن ربيع.

(١٥٧) هو عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب القرشي الهاشمي (٣ ق. هـ - ٦٨هـ) أبو العباس، حَبْر الأمة، الصحابي الجليل، ولد بمكة، ونشأ في بدء عصر النبوة، فلازم الرسول ﷺ، وروى عنه الأحاديث الصحيحة، وقد سبقت ترجمته.

(١٥٨) أخرجه أحمد عن ابن عباس، وفي إسناده ابراهيم بن اسماعيل بن أبي حبيبة، وهو ضعيف، ووثقه أحمد.

(١٥٩) هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم النجاري الخزرجي الأنصاري، أبو ثمامة (١٠ق.هـ - ٩٣هـ) صاحب رسول الله ﷺ وخادمه، روى عنه البخاري ومسلم (٢٢٨٦) حديثا.

الله وبالله، وعلى ملة رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً، ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلُّوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا، وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»(١٦٠).

١٠٣ ـ هذا في حال الحرب والقتال، أما بعد انتهاء القتال: وهو ما بعد الأسر والأخذ، فكل من لا يحل قتله في حال القتال لا يحل قتله بعد الفراغ من القتال، وكل من يحل قتله في حال القتال إذا قاتل، يباح قتله بعد الأخذ والأسر، إلا الصبي والمعتوه الذي لا يعقل، فإنه يباح قتلهما في حال القتال، إذا قاتلا، ولا يباح قتلهما بعد الفراغ من القتال إذا أسرا، حتى وإن قتلا جماعة من المسلمين في القتال؛ لأن القتل بعد الأسر بطريق العقوبة، وهما ليسا من أهل العقوبة، فأما القتل في حال القتال فلدفع شر المقاتل، كما أوضحنا، فإذا وجد الشر منهما، فأبيح قتلهما لدفع الشر، كما قال الكاساني(١٦١).

منشأ الخلاف وبيان الأدلة:

١٠٤ ـ إن سبب الخلاف بين الجمهور وغيرهم هو اختلافهم في علة الجهاد، فالظاهرية ومن وافقهم قالوا: العلة الموجبة للقتال هي الكفر. وقال الجمهور: العلة في ذلك إطاقة القتال ونكاية المسلمين ودفع الاعتداء، وهؤلاء غير المقاتلة لا نكاية منهم للمسلمين غالباً.

١٠٥ ـ والسبب الأصلي في اختلافهم في تلك العلة: معارضة الأحاديث والآثار السابقة بخصوصها لعموم قوله تعالى: «**فإذا انسلخ الأشهر الحرم، فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم**» (التوبة ـ ٥) وقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله

---

(١٦٠) أخرجه أبو داود عن أنس. وفي إسناده خالد بن الفزر، ليس بذاك (نيل الأوطار: ٢٤٧/٧).

(١٦١) البدائع: ١٠١/٧، والكاساني علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي الملقب بملك العلماء صاحب كتاب البدائع شرح تحفة الفقهاء، المتوفى سنة ٥٨٧هـ. وجاء في الكتاب للقدوري وشرحه اللباب: ١٢٠/٤: لا بأس بقتل غير الصبي والمجنون بعد الأسر؛ لأنه من أهل العقوبة.

إلا الله . . . »[١٦٢] فكل من الآية والحديث يقتضي قتل كل مشرك، راهباً كان أو غيره.

وربما كان سبب الخلاف على وجه الدقة والتحديد: هو معارضة قوله تعالى: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين» (البقرة - ١٩٠) لقوله عز وجل: «فإذا انسلخ الأشهر الحرم، فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم».

١٠٦ - فالظاهرية والشافعي يرون أن الآية الثانية ناسخة للأولى، لأن القتال أولا انما ابيح لمن يقاتل[١٦٣]. والجمهور يرون ان الآيات محكمة[١٦٤]. ١٦٤

١٠٧ - وأضاف الشافعية والظاهرية أدلة أخرى على رأيهم، وهي ما يأتي:

١ - قال رسول الله ﷺ: «اقتلوا شيوخ المشركين، واستبقوا شَرْخهم»[١٦٥] قال ابن الأثير في النهاية[١٦٦]: الشرخ: هم الصغار الذين لم يدركوا.

٢ - هؤلاء أحرار مكلفون، فجاز قتلهم كغيرهم. والأمر في ذلك إلى الإمام الذي قد يرى في قتلهم مصلحة.

٣ - جرّح ابن حزم أحاديث النهي السابقة عن قتل ما عدا النساء والصبيان، وتمسك بظاهر النص القرآني: «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» وطريقة ابن حزم معروفة حيث يقف عند ظاهر النصوص.

١٠٨ - والحق أن علة الجهاد ليست الكفر، وإنما هي المحاربة، وهذا لا يتحقق فيمن لم يقاتلنا، والقتال لمن يقاتلنا، فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله، لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه[١٦٧].

---

(١٦٢) رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، وقد سبق تخريجه.

(١٦٣) الأم: ٨٤/٤، تفسير ابن كثير: ٢٢٦/١، سنن البيهقي: ١١/٩.

(١٦٤) أسباب النزول للواحدي: ص٦٥-٦٦.

(١٦٥) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وقال: حديث حسن صحيح عن سمرة بن جندب رضي الله عنه.

(١٦٦) هو الإمام مجد الدين ابو السعادات المبارك بن محمد الجزري (٥٤٤-٦٠٦هـ) صاحب كتاب النهاية في غريب الحديث والأثر. الناشر: المكتبة الإسلامية في بيروت.

(١٦٧) السياسة الشرعية لابن تيمية: ص١٢٤، فتاوى ابن الصلاح: مخطوط ورقة ٢٢٤، بداية المجتهد: ٣٧٢/١.

١٠٩ ـ وأما آية «فاقتلوا المشركين . .» فهي مخصوصة بأحاديث النهي عن قتل هؤلاء الذين لا يقاتلون. وآية: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا» آية في أصح القولين محكمة غير منسوخة، كما روي عن ابن عباس، وتأيد ذلك بما صح من النهي عن قتل النساء والصبيان والرهبان ونحو ذلك[١٦٨]، وتومىء إليه اللغة، فالفعل من قوله تعالى: «وقاتلوا المشركين كافة» (التوبة: ٣٦) من أفعال المشاركة، أي أننا لا نقاتل أحداً إلا إذا قاتلنا، فالمقاتلة تتحقق إذا كنت تقاتل العدو ويقاتلك، وهذا لا يتحقق فيمن لم يقاتل المسلمين والتزم جانب السلام.

١١٠ ـ وحديث «اقتلوا شيوخ المشركين . .» من رواية الحجاج بن أرطاة[١٦٩]، وهو غير محتج به، كما قال البيهقي، وأيضاً فإن الحجاج رواه عن الحسن بن سمرة[١٧٠]، والحسن منقطع في غير حديث العقيقة على ما ذكر بعض أهل العلم بالحديث[١٧١]. وعلى تسليم صحة الحديث كما نقلنا عن الترمذي، فيراد به الشيوخ فيهم قوة على القتال، أو معونة عليه برأي أو تدبير، جمعاً بين الأحاديث. قال الصنعاني[١٧٢]: المراد بالشيوخ في الحديث: الرجال المسانّ[١٧٣] أهل الجَلَد والقوة على القتال، ولم يرد الـهَرْمي، ويحتمل أنه أريد بالشيوخ من كانوا بالغين مطلقاً، فيقتل، ومن كان صغيراً لا يقتل، فيوافق

---

(١٦٨) البحر المحيط: ٦٥/٢، تفسير القرطبي: ٣٤٧/٢ ـ ٣٥٠، تفسير ابن كثير: ٢٢٦/١، الناسخ والمنسوخ لأبي جعفر النحاس: ص٢٧.

(١٦٩) هو الحجاج بن أرطأة بن ثور بن هبيرة النخعي: أبو أرطاة الكوفي، القاضي أحد الفقهاء، صدوق كثير الخطأ والتدليس، مات سنة ٤٥هـ، من كبار اتباع التابعين.

(١٧٠) هو الحسن بن سمرة بن جندب بن هلال بن جريج الفزاري، أبوه صحابي من الشجعان القادة: مات قبل سنة ٦٠هـ.

(١٧١) نصب الراية: ٣٨٦/٣. والحديث المنقطع هو الذي لم يتصل سنده.

(١٧٢) هو السيد محمد بن اسماعيل بن صلاح الأمير الكحلاني ثم الصنعاني (١٠٥٩ ـ ١١٨٢هـ) له مؤلفات حافلة، منها سبل السلام.

(١٧٣) أسن الرجل: أي كبر، فهو مسن جمع مسان، وهو أسن منه أي أكبر سناً، والمسان من الإبل: الكبار.

أحاديث النهي عن قتل الصبيان[١٧٤]. ثم إن أحاديث النهي عن قتل الكبير الهرم خاصة به، وهذا الحديث عام في الشيوخ كلهم، والخاص يقدم على العام، كما يقرر الأصوليون.

١١١ ـ وأما تجريح ابن حزم الآثار التي استدل بها الجمهور، فقد رده الحافظ ابن حجر[١٧٥] في تهذيب التهذيب (١/٨٨) عقب سياقه كلام ابن حزم، عندما طعن في بعض أسانيد هذه الآثار، بجهالة أحد الرواة، فقال: هذا من إطلاقاته المردودة.

١١٢ ـ والخلاصة: أن منطق الأحداث، وغاية القتال، وعدالة الأحكام، وسمو الإسلام، يأبى كله قتل انسان بدون جناية أو تسبب، أو حرابة، وأما الكفر والكفار فهذا من إرادة الله وخلقه، وآي القرآن تؤكد بقاء الكفر في هذا العالم لحكمة يريدها، قال تعالى: **«ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً»** (يونس ـ ٩٩) **«ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة»** (هود ـ ١١٨).

سابعاً ـ اتخاذ وسائل النصر والغلبة:

١١٣ ـ أجاز القانون الدولي التضييق على المحاربين وتعجيزهم حتى يضطروا الى التسليم. وكذلك أجازت الشريعة الإسلامية اتخاذ مختلف الوسائل لتحقيق النصر وقهر العدو، بوضع الخطط العسكرية الناجحة، ومحاصرة الأعداء اقتصادياً وعسكرياً ونصب العرَّادات والمنجنيقات ونحوها من وسائل الحرب القديمة والحديثة.

١١٤ ـ وأوجب الإسلام على المقاتلين المسلمين الثبات أمام عدوهم، فقال تعالى: **«يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة فاثبتوا، واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون»** (الأنفال ـ ٤٥) **«يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم**

---

(١٧٤) سبل السلام: ٤/٥٠.

(١٧٥) هو أحمد بن علي بن محمد أبو الفضل الكناني الشافعي المعروف بابن حجر العسقلاني (٧٧٣ ـ ٨٥٢هـ) حامل لواء السنّة قاضي القضاة، أوحد الحفاظ والرواة.

تفلحون» (آل عمران ـ ٢٠٠).

ويأمر الله تعالى بملازمة الثبات في المعارك بقوله: **«فلا تهنوا وتدعوا الى السَّلْم، وأنتم الأعلون، والله معكم، ولن يَتِركم أعمالكم»** (محمد ـ ٣٥) لأن الرضا بالاستسلام تخاذل، وإقرار للعدوان، وتمكين المعتدي من التسلط والقهر والتغلب.

١١٥ ـ ولم يجز الإسلام الفرار أمام العدو إلا لتدبير حربي أو تنفيذ خطة عسكرية، فقال عز وجل: **«يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار، ومن يولِّهم يومئذ دُبُرَه إلا متحرِّفا لقتال، أو متحيزاً الى فئة، فقد باء بغضب من الله، ومأواه جهنم، وبئس المصير»** (الأنفال ـ ١٥). وجاء في الحديث الثابت أن الفرار من الزحف أو التولي من الزحف من السبع الكبائر الموبقات(١٧٦). لكن قال الحنابلة: الفرار أولى من الثبات إن ظنّ المقاتلون التلف بترك الفرار، فإن ظنوا الظفر فالثبات أولى من الفرار، بل يستحب الثبات لإعلاء كلمة الله، ولم يجب لأنهم لا يأمنون العطب، وإن ظنوا الهلاك في القرار والثبات فيستحب الثبات(١٧٧).

١١٦ ـ وحرم الإسلام التجسس ونقل الأخبار والدلالة على مواطن الضعف أو القوة في صفوف الجيش الإسلامي، ورأى جمهور الفقهاء أن الجاسوس المسلم لا يقتل، بل يعزره الحاكم بما يراه مناسباً من حبس وضرب وتوبيخ، وقتل في رأي المالكية والحنفية. وقال كبار المالكية وابن عقيل من الحنابلة: يقتل الجاسوس المسلم؛ لأن عمر رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ قتل حاطب بن أبي بلتعه(١٧٨) لما بعث يخبر أهل مكة

---

(١٧٦) أخرج البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة: «اجتنبوا السبع الموبقات: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات».

(١٧٧) كشاف القناع: ٤١/٣.

(١٧٨) هو حاطب بن أبي بلتعة اللخمي، صحابي، شهد الوقائع كلها مع رسول الله ﷺ، وكان من أشد الرماة في الصحابة، وكانت له تجارة واسعة، توفي سنة ٣٠هـ.

بمسير الرسول اليهم، ولم يقل رسول ﷺ: لا يحل قتله، إنه مسلم، بل قال: وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر، فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم(١٧٩).

وقد نهى الله المؤمنين عن التجسس ونقل الأخبار الى العدو، فقال تعالى: **«لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين، ومن يفعل ذلك، فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة، ويحذركم الله نفسه، وإلى الله المصير»**(آل عمران ـ ٢٨) والمراد من الآية موالاة الكفار في نقل الأخبار اليهم واظهارهم على عورات المسلمين(١٨٠).

١١٧ ـ وأما الجاسوس المستأمن أو الذمي، ففي انتقاض عهده اتجاهان للفقهاء:

يرى الإمام مالك(١٨١) والإمام الاوزاعي(١٨٢) والإباضية(١٨٣): أن ينتقض عهده بالتجسس ويجوز قتله(١٨٤).

ويرى الشافعية: أن ينتقض أمان الجاسوس المستأمن (المقيم في بلادنا بصفة مؤقتة) وينبغي ألا يستحق تبليغ المأمن، فيغتال؛ لأن دخول مثله بلادنا خيانة. وأما الذمي (المقيم في دار الإسلام بصفة دائمة) فالأصح أنه إن شرط انتقاض العهد

---

(١٧٩) القسطلاني شرح البخاري: ١٣٧/٥، العيني شرح البخاري: ٢٥٦/١٤، والحديث رواه البخاري ومسلم.

(١٨٠) تفسير ابن كثير: ٣٥٧/٢.

(١٨١) هو مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، أبو عبدالله (٩٣ـ١٧٩هـ) إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنّة.

(١٨٢) هو عبدالرحمن بن محمود بن يُـحْمِد الأوزاعي، من قبليلة الأوزاع، أبو عمرُ (٨٨ـ١٥٧هـ) إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، وقد سبقت ترجمته.

(١٨٣) هم أتباع عبدالله بن إباض المقاعسي المري التيمي (٨٦هـ) من بني مرة بن عبيد بن مقاس، فهو رأس الإباضية من الخوارج، وإليه نسبهم.

(١٨٤) التاج والإكليل للمواق: ٣٥٧/٣، شرح مسلم: ٦٧/٢، شرح النيل: ٤٧٣/١٠، نيل الأوطار: ٨/٨.

بالتجسس، انتقض، وإلا فلا. وإذا انتقض العهد فتختار الدولة فيه قتلاً ورقاً ومَنّاً وفداء(١٨٥).

وقال الحنابلة في الأرجح عندهم: إن التجسس ينقض العهد، وحينئذ يخير الإمام بين القتل والاسترقاق والفداء والمن كالأسير الحربي؛ لأنه لا عهد ولا عقد يبقى بعد النقض، فأشبه اللص الحربي(١٨٦). ويرى ابن القيم: أن قتل الجاسوس راجع إلى رأي الإمام، فإن رأى في قتله مصلحة للمسلمين قتله، وإن كان بقاؤه أصلح استبقاه(١٨٧).

ويرى الحنفية: أنـه لا ينتقض العهـد بالتجسس، ولكن يعاقب الجاسوس، ويحبس ويقتل(١٨٨).

١١٨ ـ والثابت في السنّة قتل الجاسوس، مسلمًا كان أو غير مسلم، لشدة خطره على المصلحة العامة، ولما روى أحمد وأبو داود والبيهقي عن فرات بن حيان(١٨٩) أن النبي ﷺ وسلم أمر بقتله، وكان ذمياً، وكان عَيْنا (جاسوسا) لأبي سفيان، وحليفاً لرجل من الأنصار، فمر بحلقة من الأنصار، فقال: إني مسلم، فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله، إنه يقول: إنه مسلم، فقال رسول الله ﷺ: إن منكم رجالا نَكِلُهم إلى إيمانهم، منهم فرات بن حيان(١٩٠).

---

(١٨٥) مغني المحتاج: ٢٣٨/٤، ٢٥٨، الأم: ١٠٩/٤، ١٢٦.

(١٨٦) المغني: ٥٢٥/٨ وما بعدها.

(١٨٧) زاد المعاد: ١٧٠/٢.

(١٨٨) شرح السير الكبير: ٢٠٥/١، الخراج لأبي يوسف: ص١٨٩-١٩٠، المبسوط: ٨٥/١٠ وما بعدها، فتح القدير: ٣٨٢/٤.

(١٨٩) هو فرات بن حيان بن ثعلبة بن عبدالعزى، كان حليفاً لبني سهم، نزل الكوفة، وابتنى بها داراً في بني عجل، وله عقب بالكوفة.

(١٩٠) سنن البيهقي: ١٤٧/٩، سنن أبي داود: ٦٦/٣، نيل الأوطار: ٧/٨، قال الشوكاني: حديث فرات في إسناده أبو همام الدلال محمد بن حبيب، ولا يحتج بحديثه، وهو يرويه عن سفيان الثوري، ولكنه قد روى الحديث المذكور عن سفيان بشر بن السري البصري، وهو ممن اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بحديثه.

وروى سلمة بن الأكوع [١٩١] في حكم الجاسوس الحربي المستأمن، فقال: أتى رسولَ الله ﷺ عَيْـن (جاسوس) من المشركين، وهو في سفر، قال: فجلس وتحدث عند أصحابه، ثم انسل، فقال النبي ﷺ: اطلبوه فاقتلوه. قال: فسبقتهم اليه، فقتلته، وأخذت سلبه[١٩٢].

موجبات الحـرب:

١١٩ ـ يتناول هذا البحث الأصل الذي يوجب الحرب أو الباعث على القتال أو الجهاد، وحالات مشروعية الحرب أو مقتضياتها ومسبباتها؛ لأن منطلق الحرب أو منشأها يعتمد على فكرة أساسية تسوغ الإعداد للحرب وخوض المعارك، فهو أساس المشروعية ودوافعها الجذرية. وإذا كان لا بد من الحرب والقتال، فلا يعقل أن تكون الحرب خالية عن الضـوابط وغـير محصورة بأسباب معينة، وعلى التخصيص في أذهان حملة رسالة سماوية سامية يحرصون على إبلاغها لكل البشرية شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً.

أولاً ـ الباعث على الجهاد:

١٢٠ ـ يتجه المفكرون أو المجتهدون الإسلاميون في تحديد مبعث الجهاد أو منشأ مشروعيته اتجاهين: الأول بالأكثرية، والثاني ـ لقلة منهم.

أما الاتجاه الأول: فهو رأي جمهور الفقهاء من مالكية وحنفية وحنابلة[١٩٣]: وهو أن مناط القتال هو الحرابة والمقاتلة والاعتداء، وليس الكفر أو مخالفة الدين، فلا يقتل شخص لمجرد مخالفته للإسلام أو لكفره، وإنما يقتل لاعتدائه على المسلمين وحرمات الإسلام ودياره ودعاته، ولا يجوز قتل غير المقاتل، وإنما يلتزم معه جانب السلم، وذلك

---

(١٩١) هو سلمة بن عمرو بن سنان الأكوع السلمي: صحابي من الذين بايعوا تحت الشجرة، كان شجاعاً بطلاً رامياً عدّاء، توفي بالمدينة سنة ٤٧هـ.

(١٩٢) حديث صحيح رواه احمد والبخاري وأبو داود (فتح الباري: ١٢٦/٦، نيل الأوطار: ٧/٨).

(١٩٣) الهداية وفتح القدير: ٢٩١/٤، المدونة للإمام مالك: ٦/٣ وما بعدها، بداية المجتهد: ٣٧١/١، رسالة القتال لابن تيمية: ص١١٦ وما بعدها.

بدليل نصوص الكتاب والسنّة والاعتبار.

قال الكمال بن الهمام عن قوله تعالى: **«وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة»** (التوبة: ٣٦): «فأفاد أن قتالنا المأمور به جزاء لقتالهم ومسبب عنه، وكذا قوله تعالى: **«وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة»** (البقرة - ١٩٣) أي لا تكون فتنة منهم للمسلمين عن دينهم، بالإكراه بالضرب والقتل»(١٩٤).

١٢١ - وأما آية **«قاتلوا(١٩٥) الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»** (التوبة - ٢٩) فإنها جعلت غاية القتال هي الوصول الى المعاهدة التي كانت قديمًا تسمىٰ بمعاهدة أو نظام الذمة، ولو كان القصد منها أنهم يقاتلون لكفرهم، وأن الكفر سبب لقتالهم، لجعلت غاية القتال إسلامهم، ولما قبلت منهم الجزية(١٩٦)، وأقروا على دينهم.

١٢٢ - وحديث أبي هريرة(١٩٧): «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإذا فعلوا ذلك، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»(١٩٨) يحدد الغاية التي يباح قتالهم إليها، بحيث إذا فعلوها حرم

---

(١٩٤) فتح القدير: ٤/٢٧٩.

(١٩٥) قال الإمام محمد عبده في تفسير المنار: ١٠/٣٤١، ط ثانية، أي قاتلوا من ذكر عند وجود ما يقتضي وجوب القتال كالاعتداء عليكم، أو على بلادكم أو اضطهادكم وفتنتكم عن دينكم أو تهديد أمتكم وسلامتكم، كما فعل الروم، فكان سبباً لغزوة تبوك، حتى تأمنوا عدوانهم بإعطائكم الجزية في الحالين اللذين قيدت بهما (وهما صدورها عن يد أي قدرة وسعة، وعن صغار: وهو الخضوع لسيادتكم وحكمكم) أي وحينئذ لا ينتهي القتال حتى نأمن عدوانهم إما بقبول معاهدة او بالانتصار عليهم.

(١٩٦) الجزية: ضريبة تفرض على الأشخاص لا على الأرض، وهي دينار على الفقير، واثنان على المتوسط، وأربعة على الاغنياء.

(١٩٧) هو عبدالرحمن بن صخر الدوسي الملقب بأبي هريرة، كان اكثر الصحابة حفظاً للحديث وروايةً له، توفي سنة ٥٩هـ.

(١٩٨) رواه البخاري ومسلم، وهو حديث متواتر، سبق تخريجه.

قتالهم، والمعنى أني لم أؤمر بالقتال، إلا إلى هذه الغاية، وليس المراد أن أقاتل كل أحد إلى هذه الغاية، فإن هذا خلاف النص والاجماع، فإنه لم يفعل هذا قط، بل كانت سيرته أن من سالمه لم يقاتله، وقد ثبت بالنص والإجماع أن أهل الكتاب والمجوس ـ مع أنهم ليسوا أهل كتاب ـ إذا أدوا الجزية حرم قتالهم[١٩٩].

١٢٣ ـ ثم إن مقتضى الاعتبار: أنه لو كان الكفر هو الموجب للقتل، بل هو المبيح له لم يحرم قتل النساء، كما لو وجب أو أبيح قتل المرأة أو قود (قصاص) أو ردة[٢٠٠]، فلا يجوز مع قيام الموجب للقتل أو المبيح له أن يحرم ذلك، لما فيه من تفويت المال، بل تفويت النفس الحرة أعظم، وهي تقتل لهذه الأمور[٢٠١].

وقد سبق لنا إيراد طائفة من الأحاديث الدالة على تحريم قتل النساء، منها: «انطلقوا باسم الله، وبالله، وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً، ولا امرأة، ولا تغلُّوا (تخونوا)، وضموا غنائمكم، وأحسنوا إن الله يحب المحسنين»[٢٠٢].

١٢٤ ـ وقال ابن الصلاح[٢٠٣] كلمة رائعة عبّـرَ فيها عن وجهة أكثر العلماء وهي: إن الأصل هو إبقاء الكفار وتقريرهم؛ لأن الله تعالى ما أراد افناء الخلق، ولا خلقهم ليقتلوا، وإنما أبيح قتلهم لعارض ضرر وجد منهم، لا أن ذلك جزاء على كفرهم، فإن دار الدنيا ليست دار جزاء، بل الجزاء في الآخرة، فإذا دخلوا في الذمة والتزموا أحكامنا،

---

(١٩٩) رسالة القتال للإمام ابن تيمية: ص١١٧.

(٢٠٠) تقتل المرأة المرتدة في رأي جمهور الفقهاء، وتحبس عند الحنفية حتى تسلم؛ لأنها امتنعت عن إيفاء حق الله تعالى بعد الإقرار بالدين الحق، فتجبر على إيفائه بالحبس كما في حقوق العباد (فتح القدير: ٤/٣٨٩).

(٢٠١) رسالة القتال: ص١٣٨، المصدر السابق.

(٢٠٢) رواه البيهقي عن أنس بن مالك.

(٢٠٣) هو أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن بن موسى الشهرزوري الكردي الشرخاني (٥٧٧ ـ ٦٤٣هـ) تقي الدين، المعروف بابن الصلاح، أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال، توفي في دمشق.

انتفعنا بهم في المعاش في الدنيا وعمارتها، فلم يبق لنا أرب في قتلهم، وحسابهم على الله تعالى، ولأنهم إذا مكنوا من المقام في دار الإسلام، ربما شاهدوا بدائع صنع الله في فطرته، وودائع حكمته في خليقته. . وإذا كان الأمر بهذه المثابة لم يجز أن يقال: إن القتل أصلهم[٢٠٤].

١٢٥ ـ وأما الاتجاه الثاني ـ فهو للشافعي في قول أظهر له، ولبعض أصحاب أحمد[٢٠٥]: وهو أن المبيح للقتل هو الكفر، وترتب عليه أنهم أجازوا قتل غير المقاتلة غير النساء والصبيان كالراهب والشيخ الكبير والمقعد والأعمى والفلاح.

واستدلوا بعموم قوله تعالى: «فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» (التوبة ـ ٥) وبقوله ﷺ: «اقتلوا شيوخ المشركين واستبقوا شرخهم»[٢٠٦]؛ لأنهم كفار، والكفر مبيح للقتل في رأيهم.

١٢٦ ـ ويجاب عن هذا الرأي بأن قوله تعالى: «فاقتلوا المشركين» عام مخصوص بالذمي والنساء والصبيان، فإنهم لا يقتلون، فزالت عنه صفة العموم.

وأما حديث «اقتلوا شيوخ المشركين» فهو ضعيف بالانقطاع[٢٠٧]، وبالحجاج بن أرطاة[٢٠٨] فلا يصلح للمعارضة، ولو سلمت صحته، فيجب تخصيصه بحسب أصول الشافعي نفسه[٢٠٩].

---

(٢٠٤) مخطوط فتاوى ابن الصلاح: ورقة ٢٢٤.

(٢٠٥) مغني المحتاج: ٢٢٣/٤، حاشية الشرقاوي: ٢٩١/٢ وما بعدها، بداية المجتهد: ٣٧١/١ والرأي الثاني للشافعي مثل قول الجمهور السابق وهو منع قتل غير المقاتلة، لأنهم لا يقاتلون، فأشبهوا النساء والصبيان.

(٢٠٦) سبق تخريجه وتحقيقه.

(٢٠٧) الحديث المنقطع: هو أن يسقط من الإسناد رجل، أو يذكر فيه رجل مبهم (الباعث الحثيث لابن كثير: ص٥٠).

(٢٠٨) هو قاضي البصرة أحد الأعلام، قال ابن معين: صدوق يدلّس، مات سنة ٤٥هـ، وقد سبقت ترجمته

(٢٠٩) فتح القدير: ٢٩١/٤.

١٢٧ ـ ثم إنه لو كان مجرد الكفر مبيحا، لما أنزل النبي ﷺ يهود بني قريظة على حكم سعد بن معاذ[٢١٠] فيهم، ولو حكم فيهم بغير القتل، لنفذ حكمه، والجزية تقبل من غير المسلم ليست جزاء كفره، وإنما جزاء ذلك نار جهنم[٢١١]، وهي بديل عن تركه الجهاد وعن حمايته وحماية أهله وماله.

١٢٨ ـ وكذلك النصوص القرآنية القطعية التي لا تقبل التأويل، وغير المنسوخة على الأصح خلافاً لما يراه الشافعي[٢١٢]، مثل قوله تعالى: **«وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين»** (البقرة ـ ١٩٠) وقد بيّنا سابقاً عدم نسخ هذه الآية، وآراء العلماء فيها، ووجه التوفيق بينها وبين الآيات المطلقة في الأمر بالقتال.

ثانياً ـ حالات مشروعة للجهاد:

١٢٩ ـ لا يمكن حصر حالات مشروعية الجهاد في الإسلام بحالات معينة، وعلى التخصيص في ظروفنا الدولية الحاضرة المعقدة، وإنما يترك أمر تقدير شن الحرب وإعلان الجهاد للإمام الحاكم حسبما يرى من المصلحة، وبعد تقدير قوانا وقوى العدو واحتمالات تطور القتال، وبعد وضع الخطة الحربية الناجحة؛ لأن الهزيمة مذلة وخزي وعار، ولها من الآثار القريبة والبعيدة ما لا يمكن تقديره بالحسابات البسيطة. فقد تكون الحرب دفاعية محضة، وقد تكون دفاعاً وقائياً، وقد تكون المبادرة الى الهجوم نوعاً من الدفاع، وقد تقتضي الخطة الحربية القيام بحركة التفاف أو تدبير معركة في مواقع بعيدة عن حسابات وتوقعات الأعداء.

١٣٠ ـ ويمكن في ضوء النصوص الشرعية إيراد أمثلة أو تحديد أوجه وحالات

---

(٢١٠) هو سعد بن معاذ بن النعمان بن امرىء القيس، الأوسي الانضاري، صحابي من الأبطال، سيد الأوس، وفي الحديث «اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ» توفي سنة ٥هـ.

(٢١١) رسالة القتال لابن تيمية: ص١٤٤.

(٢١٢) الأم: ٨٤/٤.

لمشروعية الجهاد، أهمها ما يلي: (٢١٣)

١ ـ دفع الاعتداء عن المسلمين وديارهم وأموالهم:

وهذا طبيعي ما تزال القوانين الدولية والأعراف البشرية في الماضي والحاضر تقره ولا تمنعه، والقتال من أجله حرب عادلة؛ لأنها دفاع محض ضد العدوان. قال تعالى: **«وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين»** (البقرة ـ ١٩٠) **«الشهر الحرام بالشهر الحرام، والحرمات قصاص، فمن اعتدى عليكم، فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»** (البقرة ـ ١٩٤) **«وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة، واعلموا أن الله مع المتقين»** (التوبة ـ ٣٦).

١٣١ ـ فهذه الآيات تجعل القتال حقاً طبيعياً وفرضاً مشروعاً على المؤمنين بسبب اعتداء الكفار ومقاتلتهم. ولا يشترط وقوع الاعتداء فعلاً، أو انتظار تحركات الأعداء نحونا، وإنما يكفي توافر ظروف الحرب أو قيام حالة الحرب، أو التهديد بعدوان مسلح، كما فعل كسرى ملك الفرس عندما حاول قتل الرسول عليه الصلاة والسلام، أو حينما نقضت قريش صلح الحديبية أو حينما تجمع الروم في الشام لقتال المسلمين قبيل معركة اليرموك.

فلا يعقل والحالة هذه انتظار المسلمين انقضاض الفرس عليهم من الشرق، والروم من الغرب، بعد قيام الأدلة والقرائن في تبييت نية القتال، والشروع في سلسلة من الاعتداءات الفردية أو الجماعية أو احتلال موقع أو بلد أو ثَغْر إسلامي، «فوالله ما غزي قوم في عُقْر دارهم إلا ذَلُّوا» كما قال علي بن أبي طالب رضوان الله عليه(٢١٤).

---

(٢١٣) آثار الحرب: ص٩٣ وما بعدها، العلاقات الدولية في الإسلام للدكتور وهبة الزحيلي: ص٣٠ وما بعدها.

(٢١٤) هو علي بن أبي طالب بن عبدالمطلب الهاشمي القرشي، أبو الحسن (٢٣ق.هـ ـ ٤٠هـ) أمير المؤمنين، رابع الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وابن عم النبي وصهره، وأحد الشجعان الأبطال، ومن أكابر الخطباء والعلماء بالقضاء.

١٣٢-٢- كفالة حرية العقيدة الإسلامية وانتشار دعوة الإسلام، ومنع الفتنة في الدين:

تتمثل حالة الاعتداء على الدعاة إلى الله تعالى وكلمة الحق والعدل والتوحيد بمصادرة حرية التبليغ، أو قتل بعض الدعاة، أو فتنة بعض المسلمين عن دينهم، أو محاربتهم بالفعل.

ومن المعلوم أن المسلمين مطالبون شرعاً بتكليف إلهي بتبليغ دعوتهم إلى العالم في كل مكان، باعتبار أن دعوة الإسلام دعوة حق وخير وسعادة وعدالة لكل البشرية، فيكون صوت حرية التبليغ أمراً واجباً شرعاً بمختلف الوسائل السلمية وبالحكمة والموعظة الحسنة، فإذا حيل بين التبليغ والمبلغ اليهم، وحدث اعتداء على الدعاة، وجب تحقيق المطلوب بالقوة عند توافر القوى الإسلامية المناسبة، ليكون الناس أحراراً في اعتناق الإسلام أو رفضه، أو قبول المسالمة والمعاهدة مع المسلمين.

١٣٣ - فهذه الحال تتطلب توافر صفة العدوان، كما حدث فعلاً في الماضي حينما اعتدى الأعداء من الفرس والروم والصليبيون أحفادهم على فئات المؤمنين، وديارهم، واغتصبوا في النهاية تحت ستار «الكيان الصهيوني» بقعة من أعز بقاع الدنيا على قلوبهم، وكما فعل الأسبان في طرد المسلمين من بلاد الأندلس - الفردوس المفقود، وكما أبقى الهنود مقاطعة كشمير تحت سلطانهم، ونحو ذلك. أو كما حدث في محاولات قريش فتنة بعض المسلمين عن دينهم وتعذيبهم وتهجيرهم وقتلهم ومحاربتهم بالفعل.

١٣٤ - لذا قال تعالى في أول آية بدأ فيها تشريع القتال وبيان أسبابه المسوغة له: **«أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا: ربُّنا الله..»** (الآيات من سورة الحج: ٣٩-٤١) وجاءت الآيات القرآنية بعدها تؤكد تلك الأسباب، ومنها قوله سبحانه: **«واقتلوهم حيث ثقفتموهم، وأخرجوهم من حيث أخرجوكم، والفتنة أشد من القتل، ولا تقاتلوهم**

عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم، كذلك جزاء الكافرين، فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم. وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين» (البقرة: ١٩١ ـ ١٩٣).

١٣٥ ـ وصرائح هذه الآيات تدل بصفة قاطعة على أن هذه الحروب التي خاضها المسلمون في الماضي، وهي رمز وعنوان على الحاضر والمستقبل، هي حروب دفاعية أو وقائية لدفع الأخطار عن البلاد أو الدين. وأما البدء بالهجوم فكان بعد توافر سبب العدوان، وهو مما تقتضيه سياسة الحرب في كل زمان؛ لأن «أفضل وسيلة للدفاع هي الهجوم».

١٣٦ ـ وإذا كانت الدول الحديثة تشن حرباً ضروساً من أجل الحفاظ على مصالحها الحيوية الاقتصادية أو حماية مناطق نفوذها واستعمارها، وهي مصالح محضة، لا سمو فيها، ولا مصلحة للإنسانية منها، فإن جهاد الإسلام إنما هو لصالح الناس أنفسهم، وإن أبى حكامهم ذلك حفاظاً على سلطانهم.

١٣٧ـ٣ـ الحرب لنصرة المظلوم أو المستضعف فرداً أو جماعة:

إن رسالة الاسلام رسالة حق تدافع عن القيم العليا، وتحمي أتباعها والمؤمنين بها، لذا كان انجاد الضعيف وحماية المستضعف من أصول وغايات هذه الرسالة، لذا قال تعالى مبيناً ضرورة الحرب لمثل هذه الحالة: **«ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون: ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها، واجعل لنا من لدنك ولياً، واجعل لنا من لدنك نصيرا»** (النساء: ٧٥).

١٣٨ ـ وقد ناصر الرسول عليه الصلاة والسلام قبيلة خزاعة على قريش في هدنة الحديبية التي نقضتها بعد أن استنصروا به، وأقر حلف الفضول الذي عقدته القبائل فيما بينها في الجاهلية لنصرة المظلوم وإكرام الضيف وحماية الضعيف، وقال: «إن الإسلام

لا يزيده إلا شدة» وقال أيضاً عنه :«لقد شهدت في دار عبدالله بن جُدْعان[٢١٥] حلفاً ما أحب أن لي به حُمْر النعم، ولو أُدعى به في الإسلام لأجبت»[٢١٦].

١٣٩ ـ لكن مناصرة المستضعفين مقيدة في الإسلام بعدم الاخلال بالمعاهدات، فلو كان بين المسلمين وبين الأعداء معاهدة سلام، فلا ينصرون من يستنصر بهم على المعاهدين، لقوله تعالى: **«وان استنصركم في الدين، فعليكم النصر الا على قوم بينكم وبينهم ميثاق»** (الأنفال ـ ٧٢).

وعلى كل حال فان نصرة الضعفاء وقمع الظلم مما تقتضيه الأخلاق الكريم، وتستوجبه الرحمة، وتحض عليه شريعة العدل الالهي التي قامت على مبدأ حماية الضعفاء والحد من جبروت الأقوياء الظالمين. ويمكن تسمية هذه الحالة بالحرب التأديبية التي تقتضيها مصلحة السلام العام، وما أكثر حالات التدخل العسكري من الدول الكبرى المعاصرة من أجل اقرار الأمن والسلم الدوليين، ومنع العدوان، ومناصرة الدولة المعتدى عليها من قبل جاراتها الأقوياء.

١٤٠ ـ والخلاصة: إن كل تلك الحالات التي تتطلبها حماية الدعوة الإسلامية لا تخرج عن كونها استعمالاً لحق من حقوق الدولة الطبيعية المعترف بها في القانون الدولي الحديث، وهي حق البقاء، وحق الدفاع الشرعي، وحق المساواة، وحق الحرية، وحق الاحترام المتبادل[٢١٧]، وكلها تسوغ مشروعية الباعث على القتال في الإسلام الذي يكون عند وجود حالة «عدوان»: وهو كل اعتداء مباشر أو غير مباشر على المسلمين أو أموالهم أو بلادهم.

---

(٢١٥) هو عبدالله بن جُدْعان التيمي القرشي، أحد الأجواد المشهورين في الجاهلية، أدرك النبي ﷺ قبل النبوة.

(٢١٦) سيرة ابن هشام: ١٣٤/١، ط البابي الحلبي. وحمر النعم: كرائم الأموال العربية من الابل.

(٢١٧) القانون الدولي العام للدكتور علي صادق ابو هيف: ص١٨٧ ـ ٢٠٦، ط١٩٥٩.

١٤١ ـ ولا يفهم من كلمة «عدوان» أن يبقى المسلمون في حالة سلبية مطلقة، وإنما قد تقتضي الحكمة والسياسة الحربية والخطة العسكرية البدء بالقتال بعد إنذار حربي، تتوافر مقتضياته. كما أن حق الحرية يخول للدولة حق التدخل دفاعاً عن حقوقها أو رعاياها أو دفاعاً عن الإنسانية.

١٤٢ ـ وإذا قيل: إن الحرب لتأمين مصلحة انتشار الدعوة الإسلامية تعد في عرفنا الحاضر تدخلاً في شؤون الغير، والتدخل اعتداء، فإن من المعلوم أن التدخل مشروع اليوم للسلامة الإجماعية، وإحقاق الحق، وإزهاق الباطل، وهو مشروع أيضاً دفاعاً عن الإنسانية في حالة اضطهاد دولة للأقليات من رعاياها(٢١٨).

١٤٣ ـ ثم ان الحرية الدينية والفكرية أمر مقرر معترف به من جملة حقوق الإنسان المعلن عنها والمعترف بها في ميثاق حقوق الإنسان الصادر بتاريخ ١٠ كانون الأول سنة ١٩٤٨م، وذلك في المادة (١٨). وهي الحرية التي أعلن عنها القرآن الكريم في قوله تعالى: **«لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»** (البقرة ـ ٢٥٦) أي في التفكير والاعتقاد، وقوله سبحانه: **«ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»** (يونس ـ ٩٩) وقوله عز وجل: **«وقل: الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر»** (الكهف ـ ٢٩).

١٤٤ ـ وعلى صعيد التاريخ كانت معارك الرسول ﷺ وحروب صحابته من بعده والفتوحات الإسلامية في العهدين الأموي والعباسي: إما لنقض العهد كما حصل في العهد النبوي من يهود بني قينقاع في المدينة، ومشركي قريش في نقض صلح الحديبية،

---

(٢١٨) أصول القانون الدولي للدكتور حامد سلطان وعبدالله العريان: ص٥٨٣، أبو هيف: المرجع السابق: ص٢٠٦، الرسالة الخالدة للأستاذ عبدالرحمن عزام: ص٨٠.

ونقض نقفور ملك الروم في عهد هارون الرشيد(٢١٩)، وإما لرد العدوان الفعلي كما في غزوتي أحد، والخندق (الأحزاب)، أو قصاصاً ومعاملة بالمثل كالحروب المستمرة مع الـروم والفـرس، أو حصـاراً اقتصادياً له ما يسوغه من أجل استرداد أموال المسلمين والتعويض عن الأموال التي صادرها القرشيون في مكة، كما حدث في مقدمات غزوة بدر الكبرى، أو لرد الاعتداء الذي قد يتجدد وشن حرب وقائية تقتضي تطويق قوات العدو كما حدث مع الروم والفرس(٢٢٠) في الشرق والشمال الإفريقي حيث صار الإسلام في وسط مذأبـة أو مسبعـة من المحيطين به، لإنزال أشد النكبات والويلات على أتباعه ودياره، وبدأت تحرشاتهم وجمع جموعهم بالفعل، فأرسل كسرى عظيم الفرس من يأتي برأس الرسول ﷺ، وقام هرقل عظيم الروم بقتل بعض ولاته الذين أسلموا في بلاد الشـام، ويـدأوا يعتـدون على القبـائـل العـربية المسلمة المجاورة لحدودهم، وإنزال الضربات القاسية على دعاة الإسلام.

١٤٥ـ وقد يكون القصد من الفتوحات الإسلامية إضعاف شوكة العدو في بقاع أخرى مهادنة له أو سائرة في نفوذه، مع قيام حالة الحرب، لوضع حد لغطرسة الأباطرة والقياصرة، ورفع ظلم الحكام المستبدين الموالين للروم عن كواهل أتباعهم، كما حدث في فتح مصر وشمال إفريقية، أو لإضعاف نفوذ الفرس كما حدث في فتح الهند، وما جاورها، أو بسبب استنجاد «يوليان» حاكم مدينة سبتة في افريقية بالقائد موسى بن

---

(٢١٩) ولد هارون الرشيد بالري سنة ١٤٥هـ، أبوه محمد المهدي، وأمه الخيزران، ولاه أبوه المهدي أعمالا كثيرة لما عرف من الكفاءة والمقدرة، وهو خامس خلفاء بني العباس، وكانت خلافته أزهى زمن مرَّ على المسلمين، توفي سنة ١٩٣هـ، ونقفور نقض العهد الذي عقدته «إيريني» ملكة الروم مع الرشيد، فحاربه الرشيد، وانتصر في هرقلة على الروم، ثم لما رجع الرشيد الى الرقة نقض نقفور العهد وخان الميثاق في وقت البرد.

(٢٢٠) الأستاذ عزام، المصدر السابق: ص١٩٨ ـ ٢٠٤.

نصير[٢٢١] والي إفريقية لغزو أسبانيا، ووصف له جزيل خيراتها ووفرة غناها، بعد أن اغتصب الحكم الملك رودريك (ويسميه العرب لذريق) بعد وفاة ملك القوط: ويتزا (ويسميه العرب غيطشة) وساعد الاشراف الذين يريدون أن يكون العرش انتخابياً، ثم انتصر العرب المسلمون بقيادة طارق بن زياد الليثي[٢٢٢] والي طنجة الذي ولاه موسى بن نصير قيادة الجيش الإسلامي، على جيش لذريق المكون من نحو مائة ألف مقاتل في مقابل اثني عشر ألفا من المسلمين.

١٤٦ ـ والحقيقة أن العرب لم يحاربوا مصر، وإنما حاربوا الرومان عدوهم اللدود، وظلمة الشعوب، لذا رحب القبط بالعرب لإنقاذهم من الحكم البيزنطي[٢٢٣]. كما رحب أبناء غيطشة وحزبهم بالعرب وانضموا إليهم ضد جيش لذريق.

ولو التزم الأعداء طريق السلم حقيقة، لكف الرسول ﷺ وصحبه وخلفاؤه عن قتالهم، عملاً بقوله تعالى: **«وان جنحوا للسَّلْم فاجنح لها، وتوكل على الله»** (الأنفال ٦١).

وأما انتشار الإسلام في إفريقية وأواسط آسيا وفي الهند والصين وجنوب شرقي آسيا، فكان سلما بفضل التجار والفقهاء والقضاة والحجاج والمتصوفة[٢٢٤].

١٤٧ ـ والخلاصة: إن انتشار الإسلام لم يكن بحد السيف[٢٢٥] كما وهم بعض

---

(٢٢١) هو موسى بن نصير بن عبدالرحمن بن زيد اللخمي بالولاء، أبو عبدالرحمن (١٩ـ٩٧) فاتح الأندلس بعد استئذان الخليفة الأموي الوليد بن عبدالملك بالفتح واطلاعه على ما جرى بينه وبين يوليان حاكم مدينة سبتة.

(٢٢٢) هو طارق بن زياد الليثي بالولاء (نحو ٥٠ ـ ١٠٢هـ) فاتح الأندلس، وأحد قواد البربر الشجعان، أسلم على يد موسى بن نصير.

(٢٢٣) الدعوة الى الإسلام، ارنولد: ص١٢٣.

(٢٢٤) أرنولد، المصدر السابق: ص٢٣٥ وما بعدها، ٢٤٨ وما بعدها، ٢٨٥ وما بعدها، ٣٣١، ٣٤٩ وما بعدها، ٤٠١ وما بعدها.

(٢٢٥) تاريخ الإسلام السياسي، للدكتور حسن إبراهيم: ١٣٧/١، الرسالة الخالدة للأستاذ عزام: ص١٠١.

الناس، وإنما بالاقتناع الحر بصحة الرسالة الإسلامية، وعدالة مبادئها، وإنسانية شرائعها، ويسر تكاليفها وسماحتها، وكونها دين الفطرة التي تؤمن بداهة بالإله الخالق الواحد الأحد.

وأما القتال فكان تطوراً طبيعياً اقتضته طبيعة الدعوة ذاتها، وتهيئة ظروفها المناخية الملائمة لنشرها، والوقوف بعنف وضراوة وشراسة أعدائها أمامها، سواء من مشركي العرب واليهود في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، أو من الروم والفرس وغيرهم من الأتباع في عهد الخلفاء المسلمين، قال ابن تيمية[٢٢٦]: «وكانت سيرته ﷺ ان كل من هادنه من الكفار لم يقاتله (أي سواء أكان من مشركي العرب أم من غيرهم). وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا، وهذا متوافر من سنته، فهو لم يبدأ أحداً من الكفار بقتال ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر، لكان يبتدئهم بالقتل والقتال»[٢٢٧].

آثار الحرب:

هناك أحكام أساسية كثيرة متفرعة عن حالة الحرب، أذكرها بإيجاز شديد، وأهمها ما يأتي؛ لأن تفصيل آثار الحرب يحتاج لمجلد ضخم كما هو معروف من كتاب بهذا العنوان:

١٤٨ ـ أولا ـ انقسام العالم الى دارين أو منطقة سلم ومنطقة حرب:

يرى جمهور الفقهاء المسلمين أن الدنيا تنقسم بسبب الحرب الى دارين: دار إسلام ودار حرب، ويجعلون للحرب أثراً في هذا التقسيم، حيث يتغير وصف الدار تبعاً

---

(٢٢٦) هو احمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ) أبو العباس، تقي الدين بن تيمية، الإمام، شيخ الإسلام، تصانيفه تزيد على أربعة آلاف كراسة.

(٢٢٧) رسالة القتال: ص١٢٥.

لحالة الفتح من انتصار أو هزيمة بين المسلمين وغيرهم.

ودار الإسلام: هي البلاد التي تخضع للسلطة الإسلامية، وتنفذ فيها أحكام الإسلام، وتقام فيها شعائره.

ودار الحرب: هي البلاد التي لا تطبق فيها أحكام الإسلام الدينية والسياسية لوجودها خارج نطاق السيادة الإسلامية، وتكون السلطة فيها لغير المسلمين(٢٢٨).

١٤٩ ـ ثانياً ـ أحكام الأموال العامة:

يترتب على الحرب تغير في ملكية الأموال المنقولة والعقارية، وتصبح موارد المالية العامة معتمدة إلى حد كبير على الحرب، والاحتفاظ بسيادة الدولة وهيبتها، فإذا سقطت هذه السيادة، فإن مورد الخزينة العامة يتغير تغيرا جذريا.

وتأخذ الأموال في الاصطلاح الإسلامي اسم الفيء والغنيمة. وأشهر الأقوال في تعريفها هو: أن الغنيمة: هي ما أخذ من أموال أهل الحرب عنوة بطريق القهر والغلبة.

والفيء: هو المال الذي يؤخذ من الحربيين من غير قتال أي بطريق الصلح كالجزيةوالخراج. والجزية: ضريبة على الأشخاص، والخراج ضريبة على الأرض(٢٢٩).

١٤٩ ـ أ ـ وتنتقل ملكية العقارات والغنائم الحربية للدولة الفاتحة أو المنتصرة عادة، ولكن هل تملك الدولة أو الأفراد الأرض المفتوحة، وهل هي عشرية أو خراجية؟

---

(٢٢٨) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري: ص٤٦٣، بجيرمي الخطيب: ٢٣٦/٤، مقدمة ابن خلدون: ص٢٧١، ط مصطفى محمد، تفسير المنار: ٣٦٨/١٠ ـ ٣٧٧، ط ثانية، شرح النيل وشفاء العليل: ٣٩٥/١٠.

(٢٢٩) المبسوط: ٧/١٠، المقدمات الممهدات لابن رشد: ٢٦٩/١، حاشية العدوي: ٨/٢، تفسير القرطبي: ١/٨، الشرح الكبير مع المغني: ٥٤٧/١٠، الوجيز للغزالي: ٢٨٨/١، الأشباه والنظائر للسيوطي: ص٣٥، البحر الزخار: ٤٠٦/٥، الشرح الرضوي: ص٣٠٩، الروضة البهية: ٢٢١/١، حلية العلماء: ص٤٥٢.

لأن ملكية الأرض وصفتها المذكورة تتوقف على طريقة فتحها، وهل كان عنوة أو صلحاً، وقد أصبحت الأراضي المفتوحة عنوة من عهد عمر للدولة. أما الفقهاء فلهم آراء ثلاثة في أرض العنوة أذكرها بايجاز[٢٣٠]:

١ ـ رأي المالكية والإمامية: تصبح هذه الأراضي وقفاً على المسلمين بمجرد الحيازة، دون أن تحتاج إلى وقف الإمام، ولا تكون ملكاً لأحد، ويصرف خراجها (ضريبة الأرض) في مصالح المسلمين العامة كمعدات السلاح وإقامة المشاريع العامة في داخل الدولة.

٢ ـ رأي الحنفية والحنابلة: الإمام بالخيار في الأراضي، فله أن يقسمها وله أن يتركها وقفا، كما فعل عمر، أي حقا للجماعة الإسلامية.

٣ ـ رأي الشافعية والظاهرية: يجب قسمة الأراضي كالمنقولات، الخمس لمن ذكرتهم آية الغنائم: **«واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول..»** (الأنفال ـ ٤١) والباقي للغانمين المجاهدين.

وأما أراضي الصلح فتتحدد ملكيتها بحسب الاتفاق، فإن كانت للمسلمين فهي وقف دائم كأرض العنوة، ويوضع عليها الخراج، وإن تركت لأهلها فهي ملك لهم ويفرض عليها الخراج يؤدونه عنها لبيت المال، وهو في حكم الجزية.

---

(٢٣٠) المبسوط: ١٥/١٠، درر الحكام: ٢٨٥/١، فتح القدير: ٣٠٣/٤، تبيين الحقائق: ٢٧٤/٣، الخرشي، ١٢٨/٣، ١٤٩، ط ثانية، المدونة: ٢٦/٣ وما بعدها: الحطاب: ٣٦٦/٣، القوانين الفقهية: ص١٤٨، ط تونس، الأم: ١٠٣/٤، ١٩٢، المهذب: ١٢٨/٢، ٢٤٧، نهاية المحتاج: ١٠٥/٥ وما بعدها، زاد المعاد: ١٧٣/٢، الشرح الكبير مع المغني: ٥٣٨/١٠، ٥٤٣، أحكام أهل الذمة لابن القيم: ١/١٠٠ـ١٠٦، الكافي للكليني: ٢٢٦/١، مفتاح الكرامة، ٢٣٩ وما بعدها، ٢٤٩، ٦/٧، الروضة البهية: ٢٢٢/١، المختصر النافع في فقه الامامية: ص١٣٨، المحلى: ٣٩٩/٧ وما بعدها، البحر الزخار: ٤٤٢/٥ وما بعدها، تأسيس النظر للدبوسي: ص٥٧.

١٥٠ ـ وأثار فقهاؤنا مسألة استيلاء الكفار على أموال المسلمين[٢٣١]:

فقال جمهور الفقهاء منهم الزيدية والإباضية: يملك الكفار أموال المسلمين أو الذميين في دار الإسلام، بالقهر والغلبة، إلا أن الحنفية قالوا: لا يثبت تملكهم لأموالنا إلا بالإحراز في دار الحرب، فلو تمكن المسلمون من غلبتهم، وأخذوا ما في أيديهم، لا يصير ملكاً لهم، وعليهم ردها الى أربابها بغير شيء، وكذا لو قسموها في دار الإسلام، ثم غلبهم المسلمون، فأخذوها من أيديهم، فإنها ترد الى أصحابها؛ لأن قسمتهم لا تعتبر جائزة، لعدم توافر الملكية.

١٥١ ـ ودليل الجمهور في الجملة أن الكفار استولوا على مباح غير مملوك، ومن استولى على مال مباح غير مملوك يملكه، كمن استولى على الحطب والحشيش والصيد، وذلك لأن ملك المسلم زال عنه باستيلاء العدو وإحرازه في بلاده، وهذه هي طبيعة الحرب.

١٥٢ ـ وقال الشافعية والإمامية والظاهرية: لا يملك الكفار مال المسلم أو الذمي بطريق الغنيمة، لأن ابن عمر[٢٣٢] ذهب له فرس، فأخذها العدو، فظهر عليهم المسلمون، فرد عليه في زمن رسول الله ﷺ، وأبقَ (هرب) له عبد، فلحق بالرومَ، فظهر عليهم المسلمون، فرده عليه خالد بن الوليد[٢٣٣] بعد النبي ﷺ في زمن أبي بكر

---

(٢٣١) شرح السير الكبير: ٣٥/٢، المبسوط: ٨٥/١٠، الخراج لأبي يوسف: ص١٩٩، مجمع الأنهر: ٥٠٧/١، مواهب الجليل للحطاب: ٣٧٦/٣، المدونة، ١٣/٣ وما بعدها المنتقى على الموطأ: ١٨٥/٣، المغني: ٤٣٠/٨، المحرر في الفقه الحنبلي: ١٧٤/٢، زاد المعاد: ٢١٨/٣، البحر الزخار: ٤٠٧/٥، الروض النضير: ٣١٤/٤، شرح النيل: ٦١٥/٧، الخلاف في الفقه للطوسي: ٥٠٢/٢، الأم: ١٩٦/٤، المهذب: ٢٤٢/٢، المحلى: ٣٠١/٧ـ٣٠٥، المختصر النافع في فقه الامامية: ص١٣٧.

(٢٣٢) هو عبدالله بن عمر بن الخطاب العدوي، أبو عبدالرحمن (١٠ق هـ ـ ٧٣هـ) صحابي، من أعز بيوتات قريش في الجاهلية، كان جريئاً جهيراً، نشأ في الإسلام، وقد سبقت ترجمته.

(٢٣٣) هو خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي القرشي المتوفى سنة ٢١هـ، سيف الله الفاتح الكبير، الصحابي، كان من اشراف قريش في الجاهلية.

الصديق(٢٣٤). ولا يكون قهر المسلم طريقاً لتملك ماله، لقوله ﷺ: «لا يحل مال امرىء مسلم إلا بطيب نفس منه»(٢٣٥). وإن الأعداء استولوا على مال معصوم عدواناً، والاستيلاء على مال معصوم لا يفيد الملك كاستيلاء المسلم على مال غصباً، لقوله تعالى: «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» (البقرة - ١٨٨) ولقوله ﷺ: «ليس لعِرْقٍ ظالم حق»(٢٣٦).

ثالثاً - معاملة غير المسلمين في دار الإسلام:

١٥٣ - ومن الأحكام المتفرعة عن الحرب معاملة غير المسلمين في دار الإسلام اقامة دائمة: وهم أهل الذمة، وهؤلاء في الواقع يكونون جزءاً من الرعايا التابعين للدولة المسلمة، وليسوا من الأجانب المنفصلين عنها، ولكن انضمامهم للدولة كان في الأصل بمعاهدة، وبناء عليه ظل لهم كيان خاص على الرغم من تبعيتهم المباشرة للدولة الإسلامية.

١٥٤ - ولا يصح القول بأن الذميين (أهل الضمان والحق والأمان والعهد) هم مواطنون من الدرجة الثانية بسبب بعض القيود الوظيفية، فإن الدولة تقيد حرية كثير من مواطنيها الأصليين ببعض الشروط والأوضاع، ولا يجعلهم مثل هذا التقييد من مواطني الدرجة الثانية، وهذا شائع في كل الدول القديمة والحديثة وبخاصة في الدول ذات الحزب الواحد.

١٥٥ - وقد قرر الاسلام المساواة بين المسلمين والذميين في كثير من الحقوق، وعصمة الدماء والأموال والأعراض، بل أعفى الذميين من بعض الواجبات، ومع ذلك

---

(٢٣٤) هو عبدالله بن ابي قحافة (٥١ ق هـ - ١٣هـ) أبو بكر، أول الخلفاء الراشدين، وقد سبقت ترجمته.

(٢٣٥) رواه الحاكم وابن حيان في صحيحهما عن أبي حميد الساعديْ بلفظ: «لا يحل لامرىء أن يأخذ عصا أخيه بغير طيبة نفس منه» (سبل السلام: ٣/٦٠ وما بعدها).

(٢٣٦) رواه أبو داود وإسناده حسن عن عروة بن الزبير (سبل السلام: ٣/٧٢).

فلهم ما للمسلمين من الحقوق المدنية والسياسية وعليهم ما على المسلمين من الواجبات(٢٣٧)التي تمس أمن البلاد ونظام التعامل والعقوبات، وكفل لهم حريتهم الدينية، فأمر المسلمين أن يتركوهم وما يدينون. ولا يتعرضوا لهم فيما يعتقدون من إقامة الشعائر وترميم الكنائس بدون مجاهرة(٢٣٨)، وكان لهم في بعض العهود الأخيرة العثمانية بسبب التسامح بعض الامتيازات التي لم يتمتع بها بقية المسلمين. هذا مع العلم بأن عقد الذمة لازم في حقنا لا نملك نقضه، وهو في حقهم غير لازم.

١٥٦ ـ ولهم حرية التعامل المباح والنشاط الاقتصادي مع المسلمين، بمختلف أنواع المعاملات المباحة، قال الكاساني: «ويتركون أن يسكنوا في أمصار المسلمين يبيعون ويشترون؛ لأن عقد الذمة شرع ليكون وسيلة لهم الى الإسلام، وتمكينهم من المقام في أمصار المسلمين أبلغ إلى هذا المقصود، وفيه أيضاً منفعة المسلمين بالبيع والشراء، فيمكّنون من ذلك»(٢٣٩).

وقد يحرم على المسلم ما لا يحرم على الذمي، فيباح له الاتجار بالخمر والخنزير حيث شاؤوا، ولكن ليس لهم أن يجاهروا بالا تجاربها في أمصار المسلمين؛ لأن المصر الإسلامي إنما يجهر فيه بما لا تأباه شعائر الإسلام.

ولا فرق في العقوبات بين المسلم والذمي، فالقصاص والديات والضمانات والتعازير سواء بين المسلمين والذميين، وعلى التخصيص بحسب رأي الحنفية في القصاص والدية.

وزواجهم وطلاقهم معترف به، ولهم الزواج ممن يشاؤون ما لم يخالفوا النظام العام

(٢٣٧) قال علي رضي الله عنه: وإنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا، ودماؤهم كدمائنا (نصب الراية: ٣٨١/٣).

(٢٣٨) السياسة الشرعية للأستاذ خلاف: ص٩٢-٩٤.

(٢٣٩) البدائع: ١١٣/٧.

كالزواج من الأخوات مثلا، أو الزواج من مسلمة.

١٥٧ ـ ولا فرق بين المسلم والذمي في الميراث، واختلاف الدين عند أهل السنّة مانع من الميراث بين الطرفين، فلا يرث المسلم قريبه الذمي، ولا يرث الذمي قريبه المسلم. وانفرد الشيعة الإمامية بالقول بأن الكافر يرثه المسلم، لا العكس، فيرث المسلم الكافر أصلياً ومرتداً، ولا يرث الكافر مسلمًا، حربياً كان الكافر أو ذمياً أو مرتداً[٢٤٠].

١٥٨ ـ ويحسن إليهم في المعاملة والمعاشرة والزيارة والتودد والبر والإنصاف والاقساط، ويجمع كل هذه الوصايا الآيات القرآنية: «**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوا في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم، إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين، وأخرجوكم من دياركم، وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم، فأولئك هم الظالمون**» (الممتحنة: ٨ـ٩).

وكذلك الأحاديث النبوية مثل: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ شيئاً بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة»[٢٤١].

وكانت معاهدات الذمة مع نصارى نجران وأهل الحيرة وأهل الشام وحمص وسكان بيت المقدس وغيرهم مثلاً أعلى في التسامح والحرية والأخلاق الكريمة[٢٤٢].

رابعاً ـ معاملة المستأمنين:

١٥٩ ـ وكذلك المستأمنون الذين يقيمون في دار الإسلام إقامة مؤقتة لهم من

---

(٢٤٠) المختصر النافع في فقه الإمامية: ص٢٦٥.

(٢٤١) رواه أبو داود والبيهقي (سنن أبي داود: ٣/٢٣١، سنن البيهقي: ٩/٢٠٥).

(٢٤٢) انظر مجموعة المواثيق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمع الدكتور محمد حميد الله الحيدر آبادي، الطبعة الثانية، وانظر أمثلة أخرى لمعاهدات أهل اذربيجان وغيرها من البلاد الفارسية في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تفسير المنار: ١٠/٣٥٠، وكذا مع الجراجمة في بلاد الروم.

الحقوق الأساسية كحرمة المال والنفس والدم والعرض مثل حقوق الذميين، وعليهم من الـواجبات في الحقوق المدنية والجنائية مثل المسلمين والذميين بما يحفظ الأمن والنظام العام المطبق على جميع الرعايا الأصليين والأجانب المقيمين بنحو مؤقت.

خامساً ـ حالة الرقيق:

١٦٠ ـ ومما يتفرع عن أحكام الحرب حالة الرقيق، فالأصل في الاسترقاق أنه أثر من آثار الحـرب؛ لأنـه إذا تغلب المسلمون على العدو غير المسلم كان لهم ـ في الماضي ـ أن يسـترقوهم معاملة بالمثل لصنيع الأعداء، وإن كانوا ممن يجوز استرقاقهم. وقد ضرب الإسـلام المثـل الأعلى في الإحسان الى الأرقاء ومعاملتهم بالحسنى وحفظ كرامتهم، ومساواتهم في كثير من الحقوق بالأحرار، والعمل على تحريرهم والتخلص من ظاهرة الرق تدريجياً من العالم، وتنبيه الأذهان إلى ضرورة النظر في أحوالهم، وذلك على نحو يختلف جذرياً عن حالة العبودية الرومانية والرق الاستعماري، والمعاملة السيئة لأسرى الحرب في العالم القديم والحديث.

سادساً ـ الارتداد:

١٦١ ـ ومن آثار الحرب الكلام في الارتداد وهو الخروج من دين الإسلام إلى دين آخر أو إلى غير دين. وفقهاؤنا اتجهوا في شأن الارتداد اتجاهين: أحدهما: يفرع الردة عن أحكام الجنايات، فتكون عقوبة المرتد القتل وليس القتال، والثاني ـ يفرع الردة عن أحكـام الحـرابة والعداوة العامة، والفرق بينهما أن الأول أمر يتعلق بالقانون الجنائي الداخلي للدولة، والثاني يحدد سياسة المسلمين العامة مع غيرهم.

والاتجـاه الثـاني ـ وهـو الذي يفرع الردة عن قانون الحرب، هو الاتجاه الأدق والأصـح؛ لأن المرتد يصير خطراً على أمن الدولة المحاربة لمبدئها، ويقض مضجعها بالانضمام الى دولة محاربة، فيدل على الثغور ومواطن النقص والضعف، ويسهل على العدو النيل منا، وهذا ما قد حدث فعلاً، فإن المرتد لا يجد له ملاذاً أو ملجأ سوى الهرب

لدار الحرب، كما حدث من الملك جَبَلة بن الأيهم الغساني»[243].

١٦٢ ـ سابعاً ـ التحول لدار الإسلام:

ومن الأحكَام المتفرعة عن أحكام الحرب إلزام الأعداء بالتحول إلى دار الإسلام إذا كانوا مقيمين بين الكفار عملاً بحديث بريدة السابق: «ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين»[244]، فإن أسلموا كلهم، وصارت الدار دار إسلام، لم يلزموا بالتحول منها، بل يقيمون في ديارهم، وكانت دار الهجرة في زمن الرسول ﷺ هي دار الإسلام، فلما أسلم أهل الأمصار، صارت البلاد التي أسلم أهلها بلاد الإسلام، فلا يلزمهم الانتقال منها»[245].

فإن لم ينتقلوا كانوا كأعراب المسلمين، عملاً بحديث بريدة السابق: «وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك ـ أي التحول ـ فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين. فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم أنهم يكونوا كأعراب المسلمين، يجري عليهم الذي يجري على المسلمين، ولا يكون لهم في الفيء والغنيمة شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين»[246].

ومن هنا قال الفقهاء[247]: ليس للأعراب شيء في الفيء ولا في الغنائم ما لم يقاتلوا، فإذا قاتلوا استحقوا من الغنيمة ما يستحقه من شهد الوقعة. وأما الأعراب الذين لا يقاتلون الكفار مع المسلمين، فليس لهم شيء في الفيء ولا في الغنيمة.

---

(٢٤٣) هو جَبَلة بن الأيهم الغساني، من آل جفنة، آخر ملوك الغساسنة في بادية الشام، عاش زمناً في العصر الجاهلي، ثم ارتد الى النصرانية لإبائه القصاص منه لأعرابي لطم عينه، وظل عند هرقل ملك الروم إلى أن توفي سنة ٢٠هـ.

(٢٤٤) نيل الأوطار: ٧/ ٢٣٠.

(٢٤٥) أحكام أهل الذمة لابن القيم: ١/ ٥.

(٢٤٦) نيل الأوطار: ٧/ ٢٣٠.

(٢٤٧) أحكام أهل الذمة: المصدر والمكان السابق.

الهجرة من دار الحرب الى دار الإسلام:

١٦٣ ـ اختلف الفقهاء[٢٤٨] في حكم هجرة المسلم وهي الخروج من دار الحرب الى دار الإسـلام. علمًا بأنها كانت فرضاً في عهد النبي ﷺ من مكة الى المدينة لقلة المسلمين بالمدينة وحاجتهم إلى الاجتماع، ثم انقطع حكم هذه الهجرة بقول النبي ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا»[٢٤٩] والمعنى أن الهجرة التي هي مفـارقة الوطن التي كانت مطلوبة على الأعيان الى المدينة انقطعت، إلا أن مفارقة الوطن بسبب الجهاد باقية، وكذلك المفارقة بسبب نية صالحة، كالفرار من دار الكفر، والخروج في طلب العلم، والفرار بالدين من الفتن، والنية في جميع ذلك. وإذا امركم الإمام بالخروج الى الجهاد ونحوه من الأعمال الصالحة، فاخرجوا اليه.

وكل بلد فتح لا تبقى منه هجرة، إنما الهجرة إليه؛ لأن الهجرة: الخروج من بلد الكفار فإذا فتح لم يبق بلد الكفار، فلا تبقى منه هجرة.

وأحسن الآراء ما ذكره الحنابلة وغيرهم من المذاهب فقالوا: الناس في الهجرة ثلاثة أنواع:

١٦٤ ـ **أحدها**: من تجب عليه وهو من يقدر عليها ولا يمكنه إظهار دينه ولا تمكنه إقامة واجبات دينه، مع المقام بين الكفار، فهذا تجب عليه الهجرة، لقول الله تعالى: **«إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم، قالوا: فيم كنتم؟ قالوا: كنا مستضعفين في الأرض، قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها؟ فأولئك مأواهم جهنم وساءت**

---

(٢٤٨) انـظر المغني: ٨/٤٥٦ ـ ٤٥٨، كشـاف القنـاع: ٣/٢٨، وما بعدها، نيل الأوطار: ٨/٢٥ وما بعـدهـا، بداية المجتهـد: ١/٣٧٤، مغني المحتاج: ٤/٢٣٩، تكملة المجموع: ١٨/٤٦-٦٩، البدائع: ٧/١٠٢، أحكام القرآن للجصاص: ٢/٢٥٠ وما بعدها، أحكام القرآن لابن العربي: ١/٤٨٤ ـ ٤٨٦.

(٢٤٩) رواه عن ابن عباس الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة) إلا ابن ماجه، لكن له منه: إذا استنفرتم فانفروا، وروت عائشة مثله، متفق عليه (نيل الاوطار: ٨/٢٥).

مصيرا. إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا» (النساء: ٩٧ ـ ٩٨).

فهذا ـ في غير حالة الاستثناء ـ وعيد شديد يدل على الوجوب، ولأن القيام بواجب دينه واجب على من قدر عليه، والهجرة من ضرورة الواجب وتتمته، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ويؤيده حديث «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، قالوا: يا رسول الله، ولِـمَ، قال: لا تتراءى ناراهما(٢٥٠)» ومعناه لا يكون بموضع يرى نارهم، ويرون ناره، إذا أوقدت.

١٦٥ ـ **الثاني**: من لا هجرة عليه: وهو من يعجز عنها إما لمرض أو إكراه على الإقامة أو ضعف من النساء والولدان وشبههم. فهذا لا هجرة عليه لقول الله تعالى في الآية السابقة: «**إلا المستضعفين من الرجال..**» الآية. ولا توصف باستحباب؛ لأنها غير مقدور عليها.

١٦٦ ـ **الثالث** ـ من تستحب له ولا تجب عليه: وهو من يقدر عليها، لكنه يتمكن من إظهار دينه، وإقامته في دار الكفر، فتستحب له ليتمكن من جهادهم، وتكثير المسلمين ومعونتهم، ويتخلص من تكثير الكفار ومخالطتهم ورؤية المنكر بينهم. ولا تجب عليه لإمكان إقامة واجب دينه بدون الهجرة، وقد كان العباس بن عبدالمطلب عم النبي ﷺ مقيمًا بمكة مع اسلامه.

والخلاصة: حكم الهجرة باق لا ينقطع الى يوم القيامة، في قول عامة أهل العلم. وقال قوم: قد انقطعت الهجرة؛ لأن النبي ﷺ قال: «لا هجرة بعد الفتح» وقال

---

(٢٥٠) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه عن جرير بن عبدالله، ورجال إسناده ثقات، ولكن صحح البخاري وابو حاتم وأبو داود والترمذي والدارقطني إرساله الى قيس بن أبي حازم، ورواه الطبراني أيضاً موصولاً (نيل الأوطار: ٢٥/٨).

«قد انقطعت الهجرة، ولكن جهاد ونية».

ثامناً ـ الأسرى:

١٦٧ ـ ومن آثار الحرب الوقوع في الأسر، سواء منا أو من الأعداء والأسرى عند فقهائنا: هم الرجال المقاتلون من الكفار إذا ظفر المتحاربون بأسرهم أحياء.

أما أسرانا فيجب على المسلمين باتفاق الفقهاء[٢٥١] العمل على فكاكهم من الأسر، قال الكمال بن الهمام[٢٥٢]: إن انقاذ الأسير واجب على الكل من أهل المشرق والمغرب، وقال المالكية: استنقاذ الأساري بالقتال واجب، فكيف بالمال، ولو بجميع أموال المسلمين. قال ابن رشد المالكي[٢٥٣]: واجب على الإمام أن يفتك أسرى المسلمين من بيت مالهم، فما قصر عنه بيت المال، تعين على جميع المسلمين في أموالهم على مقاديرها، ويكون هو كأحدهم إن كان له مال..»[٢٥٤].

١٦٨ ـ وأدلة وجوب فكاك الأسرى كثيرة، منها قوله ﷺ: «فكوا العاني (أي الأسير)، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض»[٢٥٥]. وفي حديث آخر: «إن على المسلمين في فيئهم أن يفادوا أسيرهم، ويؤدوا عن غارمهم»[٢٥٦] أي مدينهم.

---

(٢٥١) شرح السير الكبير: ٣/٣٣، البحر الرائق: ٥/٧٢، تبيين الحقائق: ٣/٢٤٩، فتح العلي: ١/٣٣٢، العقد المنظم للحكام: ٢/١٨٥، المنتقى: ٣/١٨٧، مغني المحتاج: ٤/٢١٢، ٢٢٠، ٢٦١، المغني: ٨/٤٤٤ وما بعدها، تصحيح الفروع: ٣/٦٠٤، شرح النيل: ١٠/٣٩٤، المحلى: ٧/٣٦٠.

(٢٥٢) هو كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي، ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٨٦١هـ، وقد سبقت ترجمته.

(٢٥٣) هو الإمام الحافظ الناقد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الحفيد، المتوفى سنة ٥٩١هـ، وقد سبقت ترجمته.

(٢٥٤) التاج والإكليل للمواق: ٣/٣٨٧، منح الجليل: ١/٧١١-٧٦٧.

(٢٥٥) أخرجه البخاري عن أبي موسى الأشعري، وترجم في صحيح: «باب وجوب فكاك الأسير من أيدي العدو بمال أو بغير مال».

(٢٥٦) ذكره ابن قدامة في المغنى: ٨/٤٤٥ عن حبان بن جبلة.

١٦٩ ـ قال ابن حزم[٢٥٧]: ولا يحل فداء الأسير المسلم إلا بمال أو بأسير كافر، ولا يحل أن يرد صغير سبي من أرض الحرب إليهم، لا بفداء ولا بغير فداء؛ لأنه قد لزمه حكم الإسلام بملك المسلمين له، فهو وأولاد المسلمين سواء، ولا فرق[٢٥٨].

١٧٠ ـ وأما أسرى الأعداء: فقد نص القرآن على أحد أمرين فيهما: إما المن عليهم (وهو إطلاق سراحهم بلا مقابل يؤخذ منهم) وإما المفاداة (وهو تبادل الأسرى أو إطلاق الأسير الى بلاده وأخذ فديته) فقال تعالى: **«فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق، فإما مناً بعد وإما فداء، حتى تضع الحرب أوزارها . .»** (محمد ـ ٤).

ونص الفقهاء كالمالكية مثلاً على أن الإمام يتخير في شأن الأسرى بما هو مصلحة المسلمين في الأسرى، قبل قسمة الغنيمة، بين أحد أمور خمسة: القتل، والاسترقاق، والمن، والفداء، وضرب الجزية عليهم[٢٥٩]. وذلك عملاً بما هو مقرر في السنّة النبوية، فالثابت من فعل الرسول ﷺ أنه كان يمنّ على بعض الأسارى، ويقتل بعضهم، ويفادي بعضهم بالمال أو بالأسرى، وذلك على حسب ما تقتضيه المصلحة العامة ويراه ملائمًا لحال المسلمين[٢٦٠].

١٧١ ـ أما معاملة الأسرى فقد ضرب الإسلام القدح المعلى في الرفق بالأساري والرحمة بهم والعناية بشأنهم، عملاً بأمر النبي ﷺ في أساري بدر: «استوصوا بالأساري خيراً»[٢٦١]وهو أمر يقتضي الوجوب

---

(٢٥٧) هو الحافظ أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري، المتوفى سنة (٤٥٦هـ).

(٢٥٨) المحلى: ٧/ ٣٦٠، وهو قول المزني من الشافعية.

(٢٥٩) الفروق للقرافي: ١٧/٣، ط الحلبي، الخرشي، ٣/ ١٥٠ ـ ١٥٣، الدردير مع الدسوقي، ٢/ ١٦٩.

(٢٦٠) السياسة الشرعية لابن تيمية: ص١٢٤.

(٢٦١) رواه الطبراني في الكبير عن نبيه بن وهب أبي عزيز، وهو حديث حسن.

تاسعاً ـ اعتناق الإسلام أو عقد معاهدة السلام:

١٧٢ ـ قد يتمخض عن الحرب نتيجة مهمة جداً تمثّل الغاية الحقيقية من الجهاد في الإسلام، ألا وهي إما اعتناق الإسلام عن طواعية وحرية واختيار، وإما قبولهم الصلح أو عقد معاهدة سلام وأمان، سواء بدفع المال للمسلمين، أو بدفع المسلمين مالاً للاعداء عند الضرورة أو الحاجة والمصلحة. وما أجمل ما قاله الشافعية وغيرهم في هذا الشأن: «أما قتل الكفار، فليس بمقصود، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد، كان أولى من الجهاد»(٢٦٢)، وقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال لعلي كرم الله وجهه: «يا علي، لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك مما طلعت عليه الشمس» وفي رواية «خير لك من حمر النعم»(٢٦٣) أي كرائم الأموال من الأبل، ففيه الترغيب في التسبب لهداية من كان على ضلالة، وأن ذلك خير للإنسان من أجلّ النِّعم الواصلة إليه في الدنيا.

١٧٣ ـ والصلح عند الفقهاء في الكثير الغالب الوقوع إما مؤقت وهو الموادعة أو الهدنة أو دائم وهو عقد الذمة. وقد وقعت أنواع من الصلح بقصد السلام فقط أو بالوقوف على الحياد بتعبير العصر، مثل الصلح مع أثيوبيا (الحبشة)، ومع بلاد النوبة، ومع أهل قبرص(٢٦٤). روى أبو داود في حديث عبدالله بن عمرو مرفوعاً: «اتركوا الحبشة ما تركوكم، فإنه لا يستخرج كنز الكعبة إلا ذو السويقتين من الحبشة» وقال العلماء: إن هذا يكون قبيل قيام الساعة، إذ يبطل أمن الحرم. روى أبو داود والنسائي عن أحد الصحابة: «دعوا الحبشة ما دعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم».

أما الصلح المؤقت (ويسمى الموادعة والمعاهدة والمسالمة والمهادنة): فهو مصالحة

---

(٢٦٢) مغني المحتاج: ٤/٤١٠، مقدمات ابن رشد مع المدونة: ١/٣٧٩.

(٢٦٣) رواه البخاري ومسلم عن سهل بن سعد.

(٢٦٤) انظر آثار الحرب للدكتور وهبه الزحيلي: ص٢٠٨-٢١٣.

أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره، سواء فيهم من يقر على دينه ومن لم يقر، دون أن يكونوا تحت حكم الإسلام.

وأما الصلح الدائم أو المؤبد فهو عقد الذمة، والذمة في اللغة فيها معنى التكريم والصون، والحفظ، وهي العهد، والعهد: الأمان والضمان والكفالة. وعقد الذمة عند الفقهاء: هو التزام تقرير غير المسلمين (من أهل الكتاب ونحوهم من المجوس) في ديارنا وحمايتهم والذب عنهم، ببذل الجزية والاستسلام من جهتهم»(٢٦٥).

ج ـ متى يجتح إلى السلم؟

١٧٤ ـ تبين مما سبق أن الإسلام في الحقيقة يؤثر السلم على الحرب، وأن الصلح مع العدو أصل عام مقرر في الإسلام، وأما الحرب فهي أمر طارىء على أصل العلاقات السلمية مع غير لمسلمين.

لكن فقهاءنا قيدوا مبدأ الميل الى السلم بقيدين هما: عدم اغتصاب أو احتلال أراضي المسلمين، وتوافر المصلحة الحقة في السلم.

أما عدم اغتصاب أو احتلال جزء من أجزاء أرض المسلمين: فهو مقرر بداهة؛ لأن كلاً من القائلين بأن الكفار لا يملكون أموال المسلمين بالقهر (وهم الشافعية والظاهرية والإمامية) والجمهور القائلين بأن الكفار يملكون أموالنا بالاستيلاء أو بالإحراز بدار الحرب، متفقون جميعهم على أن الجهاد يصبح في هذه الحالة فرض عين على جميع أهل الإسلام في المشرق والمغرب، على الأقرب فالأقرب، حتى يستردوا ما اغتصب من أراضيهم، أو سلب من أموالهم، أو احتله العدو بسبب انتصاره في معركة حربية مثلاً.

---

(٢٦٥) البدائع: ١٠٨/٧، الخرشي: ١٥٠/٣، ط ثانية، مواهب الجليل للحطاب: ٣٦٠/٣، منح الجليل: ٧٥٦/١، فتح العلي: ٣٣٣/١، مغني المحتاج: ٢٦٠/٨، تحفة المحتاج: ٩٩/٨، المغني: ٤٥٩/٨، كشاف القناع: ٨٧/٣، ٩٢، الشرح الرضوي: ص٣٠٨، الروضة البهية: ٢٢١/١.

١٧٥ ـ وبناء عليه لا يصح الجنوح الى السلم أو قبول الصلح أو الهدنة مع اليهود مثلاً المغتصبين لأرض فلسطين عند توافر القدرة على القتال، وتجهيز وسائل الحرب، وإعداد آلات المعركة وأسلحتها المناسبة لكل عصر وزمان. وأما عند العجز عن القتال وضعف المسلمين، فنكون مضطرين الى الموافقة على عقد هدنة مؤقتة، نتمكن خلالها من إعداد أنفسنا لخوض المعركة التي تؤدي بإذن الله تعالى إلى تحقيق الفوز والنصر والغلبة، واسترداد كل شبر من أجزاء الأراضي المحتلة.

جاء في تفسير المنار: ولما كان تفسيرنا هذا تفسيراً علمياً عملياً أثرياً عصرياً وجب علينا في هذا المقام أن نبين حال مسلمي عصرنا فيه مع مغتصبي بلادهم والجانين على دينهم ودنياهم ليكون أهل البصيرة والعلم من الفريقين على بينة من التنازع والتخاصم الواقع بينهما، فيجدوا له صلحاً معتدلاً إن أمكن الصلح بالاختيار، فإن لم يفعلوا فلينتظروا حكم الأقدار، فيها لسنن الاجتماع من الأقدار من الأطوار[٢٦٦]، **«وتلك الأيام نداولها بين الناس»** (آل عمران ـ ١٤٠).

١٧٦ ـ وأما توافر المصلحة في السلام: فهو أمر متفق عليه بين الفقهاء الذين قرروا أنه لا بد من كون سبب إيثار السلم أو الصلح أمراً مشروعاً محققاً لمصلحة المسلمين، ولا بد من توافر المصلحة المشروعة في عقد الصلح، وإلا لم يجز العقد[٢٦٧].

١٧٧ ـ ومن أمثلة المصلحة أن يكون بالمسلمين ضعف عن القتال بقلة عدد وأهبة، أو يرجى من الصلح إسلام المعاهدين أو بذل الجزية، أو أن يكون المسلمون بحاجة الى عون مجاوريهم على غيرهم، أو غير ذلك من كل ما يحقق دفع الضرر، مثل

---

(٢٦٦) تفسير المنار: ٣٦٧/١٠.

(٢٦٧) البدائع: ١٠٨/٧، فتح القدير: ٢٩٣/٤، الدر المختار ورد المحتار لابن عابدين: ٣١٢/٣، الخرشي: ١٧٤/٣، ط أولى، فتح العلي المالك: ٣٣٢/١، الأم: ١١٠/٤، تحفة المحتاج: ١٠٠/٨، كشاف القناع، ١٠٣/٣، ط مكة، البحر الزخار: ٤٤٦/٥، الشرح الرضوي: ص٣٠٩، الروضة البهية: ٢٢١/١.

التفاهم على إقرار حالة السلام، وتبادل العلاقات الاقتصادية والمنافع الحيوية.

١٧٧ ـ أ ـ ودليل الفقهاء على ذلك أنه ﷺ هادن صفوان بن أمية(٢٦٨) أربعة أشهر عام فتح مكة، وقد كان ﷺ مستظهراً عليه، ولكنه فعل ذلك لرجاء إسلامه، فأسلم قبل مضيها(٢٦٩).

١٧٨ ـ وشرط المصلحة هذا أملى على الفقهاء أن يجيزوا عقد الصلح على دفع مال من المسلمين للعدو في حال الضرورة(٢٧٠)، بدليل أن النبي ﷺ قد همَّ يوم الأحزاب (غزوة الخندق) بالصلح بثلث المدينة، حتى فهم من الأنصار شدة البأس فامتنع. وصالح معاوية بن أبي سفيان(٢٧١) الروم على أن يؤدى اليهم مالا، لظروف اقتضتها ضرورات الدفاع عن البلاد الاسلامية(٢٧٢).

١٧٩ ـ وسئل الاوزاعي(٢٧٣) عن حصن للمسلمين نزل به العدو، فخاف المسلمون ألا يكون لهم به طاقة: ألهم ان يصالحوهم على أن يدفعوا اليهم سلاحهم

---

(٢٦٨) هو صفوان بن أمية بن خلف بن وهب الجمحي القرشي المكي، أبو وهب، المتوفى سنة ٤١هـ، صحابي، فصيح جواد، كان من أشراف قريش في الجاهلية والإسلام.

(٢٦٩) بداية المجتهد: ١/ ٣٧٤.

(٢٧٠) شرح السير الكبير: ٤/٤، الخراج لأبي يوسف: ص٢٠٧، حاشية الطحطاوي: ٢/ ٤٤٣، المنتقى على الموطأ، ٣/ ١٥٩، فتح العلي المالك: ١/ ٣٣٤، الأم: ٤/ ١١٠، مغني المحتاج: ٤/ ٢٦١، المغني: ٨/ ٤٦٠، كشاف القناع: ٣/ ١٠٣ بداية المجتهد: ١/ ٣٧٥.

(٢٧١) هو معاوية بن أبي سفيان (صخر بن حرب) بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف (٢٠ق هـ ـ ٦٠هـ) القرشي، الأموي، مؤسس الدولة الأموية في الشام، وأحد دهاة العرب المتميزين الكبار، كان فصيحاً حليمًا وقوراً.

(٢٧٢) المهذب: ٢/ ٢٦٠، الأموال لأبي عبيد: ص١٦٢.

(٢٧٣) هو عبدالرحمن بن عمرو بن يُحْمِد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، أبو عمرو (٨٨ـ١٥٧هـ) إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، ولد في بعلبك، ونشأ في البقاع، وسكن بيروت وتوفي بها، وقد سبقت ترجمته.

وأموالهم وكراعهم (خيولهم) على أن يرتحلوا عنا؟ فقال: اذا كان لا طاقة لهم بهم، فلا بأس بذلك[٢٧٤].

وقيل للأوزاعي أيضاً: أرأيت لو وقعت فتنة بين المسلمين، فخاف امام المسلمين عدوهم عليهم، وترك الناس مكانتهم، أيسعه أن يصالح العدو على شيء يدفعه اليهم في كل عام، ليدفع بذلك عن المسلمين وعن حرمتهم؟ قال: لا أرى بذلك بأساً إذا كان كذلك، أو يكتب الى عامله على الباب ونحوه يأمره أن يعطيهم شيئاً، فيدفعهم عنهم[٢٧٥].

١٨٠ ـ وكان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم ممن كانوا يتوقع بإعطائه إسلام نظرائه وغيرهم ممن تظهر له المصلحة في إعطائه من خمس الغنائم ونحوه كالخراج والفيء والجزية[٢٧٦]. فدل كل هذا على أنه يجوز الصلح على مال يدفعه المسلمون إذا كانت المصلحة في ذلك.

١٨١ ـ وقد استدل العلماء على ضرورة وجود المصلحة في الصلح بالإجماع[٢٧٧] على تقييد آية: «وإن جنحوا للسَّلْم فاجنح لها وتوكل على الله» (الأنفال ـ ٦١) برؤية المصلحة للمسلمين في ذلك، بدليل آية «فلا تهنوا وتدعوا الى السَّلْم، وأنتم الأعلون، والله معكم» (محمد ـ ٣٥).

أدلة الجنوح الى السلم أو الصلح:

١٨٢ ـ وأما أدلة العلماء على مبدأ إيثار السلم إذا مال اليه العدو فكثيرة في القرآن والسنّة النبوية والإجماع.

---

(٢٧٤) اختلاف الفقهاء للطبري: ص١٧.

(٢٧٥) اختلاف الفقهاء للطبري: ص١٨.

(٢٧٦) القسطلاني شرح البخاري: ٢١٥/٥.

(٢٧٧) فتح القدير: ٢٩٣/٤، المهذب: ٢٥٩/٢.

١ ـ أما القرآن: فقوله تعالى: «وإن جنحوا للسَّلْم فآجنح لها وتوكل على الله» (الأنفال ـ ٦١) والأمر في ذلك للوجوب، إذ لا صارف له عن حقيقة مقتضاه[٢٧٨]، وهو قبول المسالمة؛ لأن السلم كالسلام وهو الصلح، والمسالمة: طلب السلامة من الحرب[٢٧٩].

١٨٣ ـ لكن أثير حول هذه الآية امران: هما تخصيصها ونسخها، فقال بنسخها جماعة من الصحابة والتابعين[٢٨٠]، نسختها آية براءة: «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» (التوبة ـ ٥) أو آية «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر» (التوبة ٢٩) أو آية «قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة» (التوبة ـ ٣٦). وهي في الحقيقة ليست منسوخة، ولا تعارض بين الآيتين؛ لأن آية القتل في سورة براءة خاصة بمشركي العرب من عبدة الأوثان، وآية الجنوح الى السلم في شأن قبول المعاهدة عند توافر مقتضياتها[٢٨١]. وذلك بدليل الآيات الأخرى، مثل قوله تعالى: «ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام: لست مؤمناً» (النساء ـ ٩٧) وقوله عز وجل: «يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السِّلْم كافة» (البقرة ـ ٢٠٨).

١٨٤ ـ قال ابن العربي[٢٨٢]: أما قول من قال: إنها منسوخة بقوله تعالى: «فاقتلوا المشركين» فدعوى، فإن شروط النسخ معدومة فيها. وأما من قال: إن دعوك الى الصلح فأجبهم، فإن ذلك يختلف الجواب فيه، وقد قال الله: «فلا تهنوا وتدعو الى السَّلْم، وأنتم الأعلون» (محمد ـ ٣٥) فإذا كان المسلمون على عزة، وفي قوة ومنعة وخيول عديدة، وعُدَّة شديدة، فلا صلح.

---

(٢٧٨) تفسير الرازي: ٣٧٨/٤، المطبعة الخيرية.

(٢٧٩) تفسير القرطبي: ٣٩/٨، أحكام القرآن للجصاص: ٦٩/٣، البحر المحيط لأبي حيان: ١٢٠/٢.

(٢٨٠) وهم ابن عباس ومجاهد وزيد بن أسلم وعطاء الخراساني وعكرمة والحسن البصري وقتادة.

(٢٨١) تفسير الطبري: ٢١/١٠ وما بعدها، تفسير القرطبي: ٣٩/٨.

(٢٨٢) هو أبو بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي (المتوفى سنة ٥٤٣) صاحب كتاب أحكام القرآن.

وإن كان للمسلمين مصلحة في الصلح لانتفاع يجلب به، أو ضر يندفع بسببه، فلا بأس أن يبتدىء المسلمون به إذا احتاجوا اليه، وأن يجيبوا إذا دُعُوا اليه، وقد صالح النبي ﷺ أهل خيبر على شروط نقضوها، فنقض صلحهم، وقد وادع الضَّمْري في غزوة الأبواء(٢٨٣)، وقد صالح أُكَيْدر دُومة، وأهل نجران، وقد هادن قريشاً لعشرة أعوام حتى نقضوا عهده، وما زالت الخلفاء والصحابة على هذه السبيل التي شرعناها سالكة، وبالوجوه التي شرحناها عاملة. ويجوز عند الحاجة للمسلمين عقد الصلح بمال يبذلونه للعدو، والأصل في ذلك موادعة النبي ﷺ لعيينة بن حِصْن وغيره يوم الأحزاب، على أن يعطيه نصف تمر المدينة.. فرفض السعدان سيدا الأوس والخزرج(٢٨٤).

١٨٥ ـ وقال الجصاص(٢٨٥): حكم سورة براءة التي اشتملت على آية القتال: «**فاقتلوا المشركين**» مستعمل على ما ورد، وما ذكر من الأمر بالمسالمة إذا مال المشركون إليها حكم ثابت أيضا، وإنما اختلف حكم الآيتين لاختلاف الحالين، فالحال التي أمر فيها بالمسالمة هي حال قلة عدد المسلمين وكثرة عدوهم، والحال التي أمر فيها بقتل المشركين وبقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية وهم صاغرون(٢٨٦) هي حال كثرة المسلمين وقوتهم على عدوهم، وقد قال تعالى: «**فلا تهنوا وتدعوا الى السَّلْم وأنتم الأعلون والله معكم**» فنهى عن المسالمة عند القوة على قهر العدو وقتلهم.

---

(٢٨٣) هذه غزوة ودان: وهو موضع بين مكة والمدينة، بينه وبين رابغ مما يلي المدينة تسعة وعشرون ميلاً. وقد وقعت الغزوة في شهر صفر من السنة الثانية للهجرة.

(٢٨٤) أحكام القرآن: ٣/٨٦٥. وعيينة بن حصن: كان قائد مجموعة بني فزارة إحدى المجموعات الأربعة من قبائل غطفان التي حاصرت المدينة.

(٢٨٥) هو حجة الإسلام أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي المتوفى سنة ٣٧٠هـ صاحب أحكام القرآن.

(٢٨٦) قال ابن حزم الحنبلي في المحلى: ٧/٤٠٥: والصغار: هو أن يجرى حكم الإسلام عليهم، وأن لا يظهروا شيئاً من كفرهم، ولا مما يحرم في دين الإسلام.

وكذلك قال أصحابنا (أي الحنفية): إذا قدر بعض أهل الثغور على قتال العدو ومقاومتهم، لم تجز لهم مسالمتهم، ولا يجوز لهم إقرارهم على الكفر إلا بالجزية، وإن ضعفوا عن قتالهم جاز لهم مسالمتهم، كما سالم النبي ﷺ كثيراً من أصناف الكفار، وهادنهم على وضع الحرب بينهم من غير جزية، أخذها منهم. قالوا: فإن قووا بعد ذلك على قتالهم نبذوا إليهم على سواء، ثم قاتلوهم. قالوا: وإن لم يمكنهم دفع العدو عن أنفسهم إلا بمال يبذلونه لهم، جاز لهم ذلك؛ لأن النبي ﷺ قد كان صالح عيينة بن حصن وغيره يوم الأحزاب على نصف ثمار المدينة... فهذا يدل على أنهم إذا خافوا المشركين، جاز لهم أن يدفعوهم عن أنفسهم بالمال. فهذه أحكام بعضها ثابت بالقرآن، وبعضها بالسنّة، وهي مستعملة في الأحوال التي أمر الله تعالى بها، واستعملها النبي ﷺ فيها[287].

١٨٦ ـ وتعقب الحافظ ابن كثير[288] ادعاء النسخ فقال: وفيه نظر أيضاً؛ لأن آية براءة فيها الأمر بقتالهم إذا أمكن ذلك، فأما إن كان العدو كثيفاً، فإنه لا يجوز مهادنتهم، كما دلّت عليه هذه الآية الكريمة: «وإن جنحوا للسَّلْم» وكما فعل النبي ﷺ يوم الحديبية، فلا منافاة ولا نسخ ولا تخصيص، والله أعلم[289].

١٨٧ ـ وذكر القرطبي قول من قال: إنها أي الآية ليست بمنسوخة، بل أراد الله تعالى فيها قبول الجزية من أهل الجزية، وقد صالح أصحاب رسول الله ﷺ في زمن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه ومن بعده من الأئمة كثيراً من بلاد العجم، على ما أخذوه منهم، وتركوهم على ما هم فيه، وهم قادرون على استئصالهم، وكذلك صالح رسول

---

(٢٨٧) أحكام القرآن: ٣/٦٩-٧٠.

(٢٨٨) هو الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤هـ.

(٢٨٩) تفسير ابن كثير: ٢/٣٢٢ وما بعدها.

الله ﷺ كثيراً من أهل البلاد على مال يؤدونه، من ذلك خيبر، رد أهلَها إليها بعد الغلبة على أن يعملوا فيها، ويؤدوا النصف من إنتاجها الزراعي[290].

١٨٨ ـ وجاء في تفسير المنار: وقد يقال في الجواب عن ادعاء النسخ أيضاً؛ إن المشركين لم يثبت أنهم جنحوا إلى السلم وأباه عليهم النبي ﷺ، بل أجابهم إليه في الحديبية، ثم ظلوا يقاتلونه إلى ما بعد فتح مكة عاصمة دينهم ودنياهم، كما فعلوا في الطائف الى أن ذهبت ريحهم، وخضدت شوكة زعمائهم، وصار سائر العرب يدخلون في دين الله أفواجاً، وتم ما أراد الله من إسلام أهل جزيرة العرب إلا قليلاً من أهل الكتاب لأجل أن يكون مهد الإسلام حصناً ومأرزاً للإسلام[291].

١٨٩ ـ وقال الألوسي: وروي القول بالنسخ عن ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، وصحح أن الأمر فيمن تقبل منهم الجزية، على ما يرى فيه الإمام صلاح الإسلام وأهله من حرب أو سلم، وليس بحتم أن يقاتلوا أبداً، ويجابوا الى الهدنة أبداً[292].

١٩٠ ـ وأما الأمر الثاني الذي أثير حول آية الجنوح الى السلم وهو تخصيصها بأهل الكتاب (اليهود والنصارى) فمنقول عن مجاهد[293] قال: وعنى بآية **«وإن جنحوا للسَّلْم فاجنح لها»** قريظة؛ لأن الجزية تقبل منهم، فأما المشركون فلا يقبل منهم شيء[294].

والحق أنها ليست مخصوصة بأهل الكتاب، بدليل أن الرسول ﷺ عقد صلحاً مع المشركين في الحديبية لمدة عشر سنين.

---

(٢٩٠) تفسير القرطبي: ٨/٤٠.

(٢٩١) تفسير المنار: ١٠/٧٩.

(٢٩٢) تفسير الألوسي: ١٠/٢٧.

(٢٩٣) هو مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي (٢١ ـ ١٠٤هـ) مولى بني مخزوم، تابعي، مفسر من أهل مكة. قال الذهبي: شيخ القراء والمفسرين، أخذ التفسير عن ابن عباس، قرأه عليه ثلاث مرات، يقف عند كل آية يسأله: فيم نزلت وكيف كانت؟

(٢٩٤) أحكام القرآن لابن العربي: ٢/٨٦٤.

٢ ـ أما الدليل الثاني على ايثار السلم فهو من السنّة، وقد ذكر في ثنايا الكلام السابق عن ادعاء النسخ، ومضمون ما جاء فيها أن رسول الله ﷺ صالح قريشاً عام الحديبية، بلا جزية، سنة ست من الهجرة، ولم يكن الصلح لضرورة، بل إنه كان صلحاً مجحفاً ظاهره بحقوق المسلمين، ناهيك بالشرط الذي يلزم المسلمين بتقرير حق الإبقاء لمن هاجر منهم في معسكر قريش دون إزعاج ولا رد؛ لأن الرسول ﷺ قال قبل عقد الصلح: «والله لا تدعوني قريش الى خطة يسألونني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها»(٢٩٥) وصالح الرسول عليه السلام أيضاً كما ذكرنا خيبر، ووادع الضَّمْري في غزوة الأبواء، وصالح أُكيدر دومة وأهل نجران اليمن، وما زالت الخلفاء والصحابة على هذه السبيل سالكة وبها عاملة ـ على حد تعبير ابن العربي السابق ذكره(٢٩٦).

١٩١ ـ وجاء في كتاب علي بن أبي طالب رضي الله عنه للأشتر النخعي لما ولاه على مصر وأعمالها: «ولا تدفعنَّ صلحاً دعاك إليه عدوك، ولله فيه رضا، فإن في الصلح دعة لجنودك، وراحة من همومك، وأمناً لبلادك، ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه، فإن العدو ربما قارب ليتغفَّل(٢٩٧) فخذ بالحزم، واتهم في ذلك حسن الظن».

١٩٢ ـ ومما يدل دلالة قطعية على إيثار السلم وبيان الغاية السامية من جهاد المسلمين وهو نشر الدعوة الإسلامية: وصية النبي العربي الهاشمي محمد ﷺ، فإنه كان إذا بَعَث بعثاً(٢٩٨) قال:

«تألفوا الناس، وتأنّوا بهم، ولا تغيروا عليهم حتى تَدْعوهم، فما على الأرض من

---

(٢٩٥) رواه أحمد والبخاري وأبو داود.

(٢٩٦) سيرة ابن هشام في صلح خيبر سنة سبع: ٣/٣٣٧، وخبر الضمري: ٤/٦٣٢، ومبادرة الصلح مع عيينة بن حصن: ٣/٢٢٣، وغزوة دومة الجندل: ٤/٦٣١، مجموعة الوثائق السياسية في صلح خيبر: ص٣٧، وفي الصلح مع أكيدر وأهل دومة الجندل: ص٢١٤، وصلح نجران: ص١١٦-١٣٣.

(٢٩٧) قارب: تقرب منك بالصلح، ليتغفل: ليترقب منك غفلة يتوسل بها إلى الغدر بك.

(٢٩٨) البعث: الجيش أو كل قوم بُعثوا، جمع بعوث وبعث.

أهل بيت من مَدَر ولا وَبَر[299]، إلا أن تأتوني بهم مسلمين، أحب إلي من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم، وتقتلوا رجالهم»[300].

١٩٣ ـ ٣ ـ وأما الإجماع: فقد أجمع المسلمون، بناء على المفهوم القرآني والسنّة، على جواز الصلح؛ لأن دفع الشر والفتنة حاصل به[301].

١٩٤ ـ والحاصل: أن آية **«وإن جنحوا للسَّلْم . . .»** ليست منسوخة ولا مخصصة بشيء، وإنما هي عامة دائمة محكمة، وأن الجنوح الى السلم وقبول المعاهدة والصلح أو السلم دليل آخر على أن المقصد الأصلي من الجهاد ليس هو قتل الكفار وإبادة غير المسلمين، وإنما المقصد الحقيقي هو دفع الشر والبغي والعدو، وتمكين دعاة القيم العليا وأصحاب الدعوة الإلهية القرآنية من نشر رسالة الحق والتوحيد والفضيلة والعدل والحرية والمساواة، وإزاحة كل العوائق أمام هذه الغايات النبيلة، وإقرار دعائم السلم والأمن الوطيد القائم على العدل والود والحب والوئام، ونزع جذور الحقد والبغضاء والكراهية من أفئدة الناس المتعصبين ضد الدين الحق، فكل ما يحقق هذه الأغراض السامية بنشر الإسلام بالطرق السلمية يكون جائزاً شرعاً، بل إنه أولى من الجهاد، لما فيه من إزهاق الأرواح، وقتل النفوس التي خلقها الله لتبقى وتحيا، وتنظر وتتأمل، وتفكر في صحيح الأمور، ونبذ الضلالات والانحرافات، إذ لا داعي للحروب بدون قسر وحاجة ملحة ووجه حق، وقد كرر الفقهاء عبارات مفادها أن قتل الكفار ليس بمقصود لذاته، وإنما المقصود هو الهداية ونشر دعوة التوحيد، والتخلص من مظاهر الشرك، وعبودية الناس، وتقديس الأشخاص والزعماء، الذين قد يرفعهم البسطاء السذج إلى مصاف الألوهية.

---

(٢٩٩) المدر: الطين، والمقصود به هنا القرى والمدن؛ لأن بنيانها غالباً من المدر، والوَبر: الإبل والأرانب ونحوها كالصوف والغنم، وأهل الوبر: هم أهل البدو.

(٣٠٠) شرح السير الكبير للسرخسي: ٥٩/١.

(٣٠١) فتح القدير: ٢٩٣/٤، بداية المجتهد: ٣٧٥/١، مغني المحتاج: ٢٦٠/٤، زاد المعاد: ٧٦/٢، البحر الزخار: ٤٤٦/٥.

الخـــلاصــــــة

١٩٥ ـ المهم من كل ما ذكرناه في ظل الأوضاع الدولية الحاضرة، ومن خلال بيان وجهات النظر والخلافات الفقهية وتأويل الآيات القرآنية، أن نمكّن الناس والحكام من فهم حقيقة رسالة الإسلام الداعية الى توطيد السلام والأمن في أنحاء العالم، وأنه يمكن الأخذ برأي أنصار السلم من فقهائنا وعلمائنا.

وهـذا في الحقيقـة يوضـح سمو رسالة الإسلام، وجوهر دعوة القرآن لإصلاح البشرية، وأن المسلمين ليسوا أعداء السلام، وإنما هم صانعوا السلام الحقيقي في هذا العـالم لاعتماده على أصل راسخ من الاعتقاد الديني والإخلاص في التنفيذ والحزم في التطبيق، وصون السلام العالمي.

فالسلام أصل من أصول الإسلام الكبرى، للآيات السابق ذكرها، مثل: «**وإن جنحوا للسَّلْم فاجنح لها وتوكل على الله**» (الإنفال ـ ٦١) «**يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السِّلْم كافة**» (البقرة ـ ٢٠٨) «**ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام: لست مؤمناً، تبتغون عرض الحياة الدنيا**» (النساء ـ ٩٤) «**فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السَّلْم، فما جعل الله لكم عليهم سبيلا**» (النساء: ٩٠) فهل يسوغ لأحد التغاضـي عن هذه الآيات في قرآن كريم يراد له أن يكون شريعة خالدة دائمة للبشرية؟ مما يجعل ادعاء نسخ آية منها مرفوضاً رفضاً قاطعاً.

والسلم مقـرون بالود والصفاء والعهد والاطمئنان والثقة، إذ يقول تعالى: «**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين**» (الممتحنة ـ ١٨).

ولكنا مع ذلك عند الاعتداء ـ وللاعتداء مظاهر عديدة ومفهوم واسع تحدده الدولة بميزان الحق والعـدالـة ـ نظل متمسكـين بفـرضية الجهاد الكفائية أو العينية حسب مقتضيات الأحوال، ولا يجوز شرعاً الجنوح لسلم دائم وصلح مؤبد في حال اغتصاب العـدو جزءاً من أراضـي الإسـلام، وإنما تقبل الهدنة المؤقتة لاستكمال أسباب القوة وانتهاز الفرصة المواتية لاسترداد الحقوق المغتصبة، ويظل الجهاد أيضاً مفروضاً لحماية الدعوة الإسلامية والدعاة الى الله تعالى.

أهم مراجع البحث

أ

الألوسي: «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني» للعلامة محمود الألوسي البغدادي (١٢٧٠هـ) دار إحياء التراث العربي بيروت.

ابن الاثير: ١ـ «النهاية في غريب الحديث والأثر» للعلامة علي بن عبدالكريم الجزري (٦٣٠هـ) المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ.

٢ـ «جامع الأصول من أحاديث الرسول ﷺ» طبعة الملك عبدالعزيز آل سعود.

ابن تيمية: ١ـ «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» للإمام تقي الدين أحمد بن شهاب الدين، المعروف بابن تيمية الحراني (٧٢٧هـ) الطبعة الثالثة، بدار الكتاب العربي، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.

٢ـ «رسالة القتال» ضمن مجموعة رسائل

٣ـ «الاختيارات العلمية» في اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية، تأليف علي بن محمد بن عباس الدمشقي، طبع القاهرة، ١٣٢٩هـ.

٤ـ «مجموع الفتاوى» طبعة الملك فهد بن عبدالعزيز، الطبعة الأولى.

ابن جزى: «القوانين الفقهية» لمحمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله بن جزي الكلبي، طبعة تونس، ١٣٤٤هـ.

ابن الحاجب: «المختصر الفقهي» لجمال الدين عثمان بن عمر الاسكندري المعروف بابن الحاجب (٦٤٦هـ) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٢٠).

ابن حجر العسقلاني	«فتح الباري بشرح صحيح البخاري» لأحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني (٨٥٢هـ) المطبعة البهية المصرية، ١٣٥٢هـ.
ابن حجر الهيثمي	«تحفة المحتاج بشرح المنهاج» لأحمد بن حجر الهيثمي (٩٧٤هـ) مطبعة مصطفى محمد، الطبعة الأولى، ١٣٠٥هـ.
ابن حزم	١ـ «المحلى» في فقه الظاهرية للحافظ أبي محمد علي بن أحمد بن حزم (٤٥٦هـ) مطبعة الإمام بمصر. ٢ـ «الناسخ والمنسوخ» مطبوع بهامش الجزء الثاني من تفسير الجلالين، مطبعة محمد مصطفى، ١٣٠٠هـ.
ابن رشد القاضي	«المقدمات الممهدات» لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٢٠هـ) مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ.
ابن رشد الحفيد	«بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لمحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، مطبعة الاستقامة، ١٣٧١هـ.
ابن سلامة	«الناسخ والمنسوخ» لهبة الله بن سلامة المفسر (٤١٠هـ) مطبوع بهامش أسباب النزول للنيسابوري.
ابن عابدين	«رد المحتار على الدر المختار» للعلامة محمد أمين عابدين (١٢٥٢هـ) المطبعة الأميرية، ١٣٢٦هـ.
ابن العربي	«أحكام القرآن» لأبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي (٥٤٣هـ) مطبعة البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأولى.
ابن الصلاح	«فتاوى ابن الصلاح» لعثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري (٦٤٣هـ) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم (٣٣٧).
ابن قدامة (موفق الدين)	«المغني» على مختصر الخرقي لموفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ) مطبعة دار المنار، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧هـ.

ابن قدامة (شمس الدين) «الشرح الكبير على متن المقنع ـ الشافي» لشمس الدين بن قدامة المقدسي (٦٨٢هـ)، مطبعة المنار، الطبعة الأولى، ١٣٤٨هـ.

ابن قيم الجوزية ١ـ «زاد المعاد في هدى خير العباد» لمحمد بن قيم الجوزية (٧٥١هـ) مطبعة الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م.
٢ـ «أحكام أهل الذمة» بتحقيق الدكتور صبحي الصالح سنة ١٩٦١م مطابع جامعة دمشق.

ابن كثير «تفسير القرآن العظيم» للحافظ عماد الدين اسماعيل بن كثير الدمشقي، مطبعة المنار، الطبعة الأولى، ١٣٤٦هـ.

ابن هبيرة «الإفصاح عن معاني الصحاح» للوزير عون الدين أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الحنبلي (٥٦٠هـ) طبعة حلب.

ابن هشام «السيرة النبوية» للمؤرخ عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري (٢١٣هـ)، طبعة الحلبي، بالقاهرة، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م.

ابن الهمام «فتح القدير شرح الهداية للمرغيناني» لكمال الدين محمد ابن عبدالواحي السيواسي ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي (٨٦١هـ) مطبعة مصطفى محمد بمصر.

أبو بكر الحازمي «الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الأخبار» للحافظ محمد ابن يوسف الحازمي الهمداني (٥٨٤هـ) المطبعة العلمية بحلب، ١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٧م.

أبو جعفر النحاس «الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم» لأحمد بن محمد بن اسماعيل المرادي المصري (٣٣٨هـ) طبع زكي مجاهد بمصر ويآخره «الناسخ والمنسوخ لابن خزيمة».

أبو حيان «البحر المحيط» لمحمد بن يوسف بن حيان الأندلسي (٧٥٤هـ)، مطبعة السعادة بمصر.

أبو عبيد «الأموال» للحافظ أبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ)، طبعة حامد الفقي.

أبو يعلى «الأحكام السلطانية» لمحمد بن الحسين الفراء، المطبعة الميمنية، ١٣١٣هـ.

أبو يوسف «الخراج» ليعقوب بن ابراهيم، المطبعة السلفية، ١٣٥٢هـ.

أرنولد «الدعوة إلى الإسلام» سير توماس. و. أرنولد الطبعة الثانية ١٩٥٧م

اطفيش «شرح النيل وشفاء العليل» في فقه الإباضية لمحمد بن يوسف أطفيش (١٣٣٢هـ) المطبعة السلفية بالقاهرة، ١٣٤٣هـ.

ب

البجيرمي «تحفة الحبيب على شرح الخطيب المسمى الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع» لسليمان بن محمد بن عمر (١٢٢١هـ) الطبعة الثانية، بمصر.

البهوي «كشاف القناع على متن الإقناع» لمنصور بن إدريس البُهُوتي (١٠٥١هـ) مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٣٦٦هـ.

البيهقي «السنن الكبرى» لأحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ) مطبعة دار المعارف العثمانية بحيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٥٤هـ.

ج

الجصاص «أحكام القرآن» لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٧٠هـ) طبع دار الكتاب العربي في بيروت.

جماعةمن علماءالهند «الفتاوى الهندية أو العالمكيرية» برئاسة عبدالرحمن الحنفي البحراوي (حوالي ١٠٧٠هـ) المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٠هـ.

ح

الحسين الصنعاني	«الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير للإمام زيد» لشرف الدين الحسين بن أحمد الصنعاني، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٤٨هـ.
الحطاب	«مواهب الجليل لشرح مختصر خليل» لمحمد بن محمد المغربي المعروف بالحطاب (٩٥٤هـ) مطبعة السعادة بمصر.
الحلي	«المختصر النافع في فقه الإمامية» لأبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي (٦٧٦هـ) الطبعة الثانية، بوزارة الأوقاف المصرية.

خ

الخرشي	«فتح الجليل على مختصر العلامة خليل» لأبي عبدالله محمد الخرشي (١١٠١هـ) أول شيخ للأزهر، وبهامشه، حاشية العدوي (١١٨٩هـ) مطبعة بولاق، ١٢٩٩هـ.

د

الدبوسي	«تأسيس النظر» للإمام أبي زيد عبيدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي (٤٣٠هـ)، المطبعة الأدبية بالقاهرة.
الدردير والدسوقي	١ ـ «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير شرح مختصر خليل» لشمس الدين محمد عرفة الدسوقي (١٢٣٠هـ) والدردير هو سيدي أحمد الدردير (١٢٠١هـ) مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر. ٢ ـ «الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب مالك» لأبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير (١٢٠١هـ) ومعه حاشية الصاوي، طبع دار المعارف.
الدهلوي	«حجة الله البالغة في أسرار الأحاديث وعلل الأحكام» لأحمد ولي الله بن عبدالرحيم الدهلوي، الطبعة الأولى بالقاهرة، ١٣٢٢هـ.

ر

الـــرازي	«مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير» لمحمد الرازي فخر الدين (٦٠٦هـ) المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، ١٣٠٧هـ.
رشيد رضـا	«تفسير المنار أو تفسير القرآن الحكيم» نقل فيه كلام أستاذه الشيخ محمـد عبـده (١٣٢٣هـ) ورشيد رضا المتوفى سنة ١٣٥٤هـ ، مطبعة المنار، الجزء العاشر (الطبعة الثانية) والجزء الثاني (الطبعة الرابعة) ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م.
الرضـــوي	«المستطاب المسمى بالشرح الرضوي» لمحمد رضا الموسوي (القرن ١٣هـ) طبع حجر.
الرمـــلي	«نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج» لشمس الدين محمد بن أحمد الرملي (١٠٠٤هـ) المطبعة البهية المصرية، ١٣٠٤هـ.
الـريـس	«النـظريات السياسية الإسـلامية» للدكتـور ضياء الدين الريس، الطبعة الثالثة، ١٩٦٠م.

ز

الزحيـلي	١ـ «الفقه الإسلامي وأدلته» طبع دار الفكر، عام ١٩٨٤، للدكتور وهبة الزحيلي، الأستاذ بجامعة دمشق. ٢ـ «آثار الحرب في الفقه الإسلامي ـ دراسة مقارنة» الطبعة الثالثة بدار الفكر ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م. ٣ـ «العلاقات الدولية في الإسلام» مقارنة بالقانون الدولي الحديث، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
الزركـــلي	«الاعـلام» للأستـاذ خير الـدين الزركلي (القرن ١٤هـ) المطبعة العربية بالقاهرة، الطبعة الثانية.
الزمخشـــري	«الكشـاف عن وجـوه التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التـأويل» لمحمـود بن عمـر الـزمخشري الخـوارزمي (٥٣٨هـ)، طبع الحلبي بمصر ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م.

الزيلعي الفقيه — «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق» لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (٧٤٢هـ) المطبعة الاميرية سنة ١٣١٣هـ.

الزيلعي الحافظ — «نصب الراية لأحاديث الهداية» لجمال الدين أبي محمد عبدالله بن يوسف الحنفي الزيلعي (٧٦٢هـ) مطبعة دار المأمون بمصر.

س

السرخسي — ١ ـ «شرح السير الكبير» لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (٤٨٣هـ) الطبعة الأولى بالهند، ١٣٣٥هـ.
٢ ـ «المبسوط شرح مختصر الحاكم الشهيد» الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ.

السيوطي — «الأشباه والنظائر في الفروع» مطبعة مصطفى محمد، ١٣٥٩هـ.

ش

الشافعي — «الأم» للإمام محمد بن إدريس (٢٠٤هـ)، المطبعة الأميرية بمصر، ١٣٢١هـ.

الشربيني الخطيب — «مغني المحتاج إلى شرح المنهاج» مطبعة الحلبي، ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٣م.

الشرقاوي — «حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب» للشيخ عبدالله الشرقاوي شيخ الأزهر، مطبعة الحلبي، ١٣٦٠هـ ـ ١٩٤١م.

الشهيد الثاني — «الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية» في فقه الإمامية لزيد الدين بن علي بن أحمد العاملي الجبعي (٩٦٥هـ) دار الكتاب العربي بمصر.

الشيرازي — «المهذب» لأبي اسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي، مطبعة البابي الحلبي بمصر.

الشــــوكاني ١ـ «نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار» لمحمد بن علي محمد الشوكاني (١٢٥٥هـ) المطبعة العثمانية المصرية، ١٩٥٧م.
٢ـ إرشاد الفحول، طبعة صبيح، ١٣٤٩هـ.

ص

الصنعــاني «سبـل السلام» لمحمد بن اسماعيل بن صلاح الصنعاني (١١٤٢هـ) مطبعة الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٥٠م.

ض

ضياء الدين «متن النيل» في فقــه الإبــاضية، لضياء الـدين الشيخ عبدالعزيز بن ابراهيم التيمي (١٢٢٣هـ).

ط

الطبـــري ١ـ «تفسـير الإمـام محمـد بن جرير الطبري» (٣١٠هـ) المطبعة الميمنية بمصر، ١٣٢١هـ.
٢ـ «تاريخ الأمم والملوك» دار القاموس الحديث ـ بيروت.
٣ـ «اختـلافـات الفقهـاء» كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين، نشره الدكتور يوسف شخت، ليدن، ١٩٣٣م.

الطحطــاوي «حاشية الطحطاوي على الدر المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي» لأحمـد بن محمـد بن اسـاعيل الطحطاوي (١٢٣١هـ) مطبعة بولاق، ١٢٨٢هـ.

الطــوسي «الخلاف في الفقه» في فقه الإمامية وغيره مطبعة رنكين ـ طهران، ١٣٧٧هـ.

ع

العـــدوي «حـاشية على كفـاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني في مذهب مالك» للشيخ علي الصعيدي العدوي (١١٨٩هـ) المطبعة الازهرية المصرية، الطبعة الثانية، ١٣٠٩هـ.

علـــيش «شرح منح الجليل على مختصر خليل» للشيخ محمد عليش (١٢٩٩هـ) شيخ المالكية في الازهر، المطبعة الكبرى، ١٢٩٤هـ.

عيني بخاري «عمـدة القاري شرح صحيح البخاري» لبدر الدين أبي محمـد محمـود بن أحمـد العيني (٨٥٥هـ)، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٨هـ.

ق

القرطبـــي «الجـامـع لأحكـام القـرآن» لأبي عبـدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١هـ)، طبعة دار الكتب المصرية ١٣٨٧هـ.

قســطلاني «إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري» لشهاب الدين أحمد بن محمد العسقلاني (٩٢٣هـ) طبع بولاق بمصر، ١٣٢٧هـ.

ك

الكاســـاني «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع» لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (٥٨٧هـ) الطبعة الأولى بالقاهرة، ١٣٢٨هـ.

الكليـــني «الكـافي من الجامع الفروع» في فقه الإمامية ـ الجعفرية لمحمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي (٣٢٩هـ) طبع حجر، ١٣٠٣هـ.

م

مالـــــك «المدونة الكبرى» للإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ) رواية سحنون، مطبعة السعادة، ١٣٢٣هـ.

المـــاوردي «الأحكام السلطانية» لعلي بن محمد بن حبيب أبي الحسن البصري (٤٥٠هـ) ـ المطبعة المحمودية التجارية.

محمد عبده «تفسير المنار» للإمام الشيخ محمد عبده (١٣٢٣هـ)

المرتضى	«البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار» في فقه الزيدية لأحمد بن يحيى بن المرتضى (٨٤٠هـ)، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م.
المرداوي	«تصحيح الفروع» في فقه الحنابلة لأبي الحسن علي بن سليمان المقدسي المرداوي، مطبعة المنار، ١٣٣٩هـ.
المواق	«التاج والإكليل لمختصر خليل» لمحمد بن يوسف العبدري المعروف بالمَوَّاق (٨٩٧هـ)، مطبوع مع الحطاب.
الميداني	«اللباب في شرح الكتاب» للشيخ عبدالغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي (القرن ١٣هـ) طبع صبيح بمصر.

ن

النحاس	«الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم» لأحمد بن محمد بن اسماعيل المرادي المصري (٣٣٨هـ) ومعه الناسخ والمنسوخ لابن خزيمة، طبع زكي مجاهد بالقاهرة.
النووي	«شرح مسلم» للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ) مطبعة محمود توفيق بالقاهرة.

هـ

الهيثمي	«مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ) طبع مكتبة القدسي بمصر، ١٣٥٣هـ.

رقم الايداع
لدى مديرية المكتبات والوثائق الوطنية

(٤٧٢ / ١١ /١٩٨٦)

المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية
مؤسسة آل البيت

العنوان البريدي : ص.ب (٩٥٠٣٦١) عمّان ـ الأردن
العنوان البرقي : آل البيت ـ عمّان
التلكس 22363 Albait Jo. Amman - Jordan
الهاتف: ٨١٥٤٧١ ـ ٨١٥٤٧٤

منشـــــورات
المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية

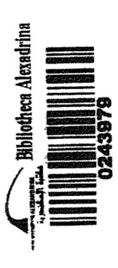
(رقم ٧٤)

ربيع الأول ١٤٠٧هـ
تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٦م

الطباعـة : الشركة المتحدة للطباعة
تنضيد ومونتاج : شركة الشرق الأوسط للطباعة



الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية


Bibliotheca Alexandrina
0243979